SÓCRATES

8 COLECCIÓN CUADERNOS

SÓCRATES

RODOLFO MONDOLFO

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Primera edición: 1955

Segunda edición, revisada por el autor: 1959

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Sociedad de Economía Mixta - Florida 656 - Buenos Aires

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

PRINTED IN ARGENTINE - IMPRESO EN ARGENTINA

1. La situación histórica

La gran victoria sobre los invasores persas, lograda por los griegos en el año 478 a.C., tuvo a los atenienses por artífices principales y les inspiró honda confianza en sí mismos y en su régimen democrático, determinando una intensificación del proceso ascensional de florecimiento y poderío de la ciudad.

En el orden interior se amplía y se fortifica la constitución democrática: las reformas de Efialtes y de Pericles limitan los poderes del Areópago, dominado por la burguesía pudiente, y amplían los de la asamblea y del jurado popular; hacen efectiva, mediante un régimen de indemnizaciones, la participación de los proletarios en las magistraturas; imprimen vigoroso impulso a la justicia social y mayor intensidad a la vida política e inspiran en los ciudadanos un sentimiento de consagración a la *polis* y a su grandeza.

En el orden exterior Atenas llega a ser "la dominante" entre las ciudades marítimas, y la federación formada por éstas con la hegemonía de Atenas para la defensa común contra los bárbaros (liga delio-ática) llega a convertirse, con Pericles, en imperio ateniense.

Sin embargo, este proceso ascensional mismo contenía los gérmenes de un posterior derrumbamiento, ya fuese en los conflictos con las asociados que no toleraban la situación de vasallaje a que se veían reducidos, ya fuese en las luchas a muerte con Esparta y Siracusa, a las que Atenas se vio empujada por las exigencias mismas de su dominio. Las catástrofes que Atenas padece en ambas guerras desencadenan con creciente ferocidad las luchas internas entre oligarcas y demócratas: en 413-412 los oligarcas aprovechan la grave situación bélica para derrocar la democracia y establecer la dictadura de los Cuatrocientos, luego derribada por el furor popular; pero, como la suerte de las armas no cesara de ser adversa, la psicosis de gue-

rra lleva a la democracia a condenar a muerte, sin derecho de defensa, a sus propios generales victoriosos en la batalla naval de las Arginusas; y es en vano la valiente oposición de Sócrates a tamaño crimen.

El clima de terror y de sospecha que se crea en Atenas y los nuevos desastres bélicos permiten a los oligarcas volver en el año 404, con la ayuda de Esparta, a instituir la tiranía de los Treinta, dirigida por Critias.

Pero los crímenes con que se mancha esta tiranía —entre ellos el asesinato de León de Salamina, en vano resistido valientemente por Sócrates— estimulan la reacción del pueblo. Los desterrados, guiados por Trasíbulo, logran encabezar una insurrección irresistible; después de la victoria, empero, renuncian generosamente a toda venganza y decretan la amnistía de los adversarios. Sin embargo, no triunfa luego la exigencia de una renovación moral, única base posible para un verdadero renacimiento político; antes bien, se sospecha del ciudadano que proclama tal exigencia; y Ánito —compañero principal de Trasíbulo—, junto con otros dos, acusa a Sócrates de corromper a la juventud y de desconocer a los dioses patrios.

La parábola de ascensión y derrumbamiento de la grandeza imperial de Atenas, que habíase desarrollado durante el siglo v, desemboca así, al comienzo del siglo IV (399), en el proceso y la condena de Sócrates.

2. La situación cultural

El siglo v a. C. asistió al mayor florecimiento cultural de Atenas; ésta se convirtió en el centro de la civilización helénica hasta el punto de merecer el título de "Hélade de la Hélade". El espíritu democrático ateniense promueve la participación de todo el pueblo en el progreso cultural. Se le educa el gusto artístico al ofrecerle obras maestras en los monumentos públicos (Partenón, Propíleos, pórticos pintados, estatua de Atenea, etcétera) con que Pericles convierte a Atenas en la ciudad más hermosa de Occidente, utilizando en servicio del pueblo el arte excelso de Fidias y de Mirón, de Ictino, de Calícrates, de Polignoto, etcétera; mediante el pago de los *theorikà,* que le permite asistir a las representaciones dramáticas, se llama al pueblo para que disfrute de las grandes obras de la poesía trágica y cómica —que en este siglo alcanza su apogeo con Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes— que debate a menudo grandes problemas religiosos, morales, políticos y enuncia a veces elevadas concepciones éticas, como la *Antígona* de Sófocles, donde se plantea el problema de las leyes no escritas y se opone al principio del odio el del amor humano.

La protección otorgada por Pericles a artistas como Fidias e Ictino, a pensadores como Anaxágoras y Protágoras, y el espíritu de libertad que promueve entre los ciudadanos hacen de Atenas la capital

intelectual del mundo griego, el centro de atracción de los nobles espíritus de la época, propugnáculo del libre desarrollo de la personalidad humana. Cierto es que las luces se ven acompañadas por sombras inevitables; que instituciones y costumbres progresistas contienen aspectos inferiores y gérmenes de corrupción; que el espíritu de libertad se ve a veces abatido por olas de intolerancia de las que son víctimas los mismos pensadores protegidos por Pericles; que el iluminismo racionalista, expresado de diversas maneras en la filosofía de Anaxágoras y de algunos sofistas, en la hitoriografía de Heródoto y de Tucídides, en la poesía de Eurípides, etcétera, tiene a veces adeptos inmorales como Critias o como Alcibíades. Pero el florecimiento de las artes y las letras y el fermento de vida intelectual que se producen en la Atenas del siglo v con la aparición de genios como Fidias, los tres grandes trágicos, Aristófanes, Tucídides, Sócrates, acaso no tengan parangón en otra ciudad o época; y si todos estos grandes hombres hallan clima propio para el desarrollo y la expresión de su genio, ello se debe a "la constitución y a las condiciones concretas de la vida ateniense; y la nodriza común fue aquella libertad cuyo elevado valor no todos reconocieron" [1].

A esa libertad —consecuencia de la evolución política ateniense después de las guerras persas— se vincula también

[1] DE SANCTIS, G., *Storia dei Greci*, Florencia, 1939, t. II, pág. 346.

la nueva orientación que allí cobra la investigación filosófica. No puede entenderse el tránsito del predominio de los problemas de la naturaleza, característico de la filosofía anterior, a la posición central que conquistan ahora los problemas humanos, si no se relaciona la evolución de los intereses intelectuales con la situación político-social.

Las guerras persas y las exigencias posteriores de la hegemonía imperial de Atenas habían impuesto la extensión, a todos, de los deberes militares y, por consiguiente, de los derechos políticos, cuyo ejercicio se hacía efectivo concediendo una indemnización a los magistrados populares. La economía agrícola feudal ya se había transformado en economía industrial y comercial; nuevas clases —de mercaderes, artesanos, marineros— participan en el gobierno del estado; la reducción de los poderes del Areópago aumenta los de la asamblea popular; se siente la necesidad de preparar nuevas *élites* dándoles una cultura político-jurídica basada en el conocimiento de los problemas intelectuales y morales y asistida por una dialéctica capaz de imponerse y triunfar en las asambleas y en los tribunales. La adquisición de semejante cultura exige maestros que no se cierren, como antes lo hicieran los naturalistas, en la esfera de sus problemas y de sus escuelas, sino que ofrezcan la enseñanza que el público reclama y está dispuesto a pagarles. Y es así como aparecen los sofistas —Protágoras de Abdera, en Tracia; Gorgias de

Leontium, en Sicilia; Pródico de Ceos, en las Cícladas; Hipias de Elis, en el Peloponeso, etcétera—, procedentes de todo el mundo griego, y uno que otro, como Antifonte, de la misma Atenas; y todos procuran hacer de Atenas el centro principal de su actividad. Ecos de sus enseñanzas repercuten en la poesía de Eurípides y pueden así comunicarse ampliamente al pueblo; pero los sofistas, que viven de su magisterio y exigen remuneración a los discípulos, enderezan su actividad a la esfera más restringida de los ricos. En esto estriba una de las diferencias fundamentales entre ellos y Sócrates que Jenofonte nos presenta vivamente en el relato de un diálogo de su maestro con el sofista Antifonte (*Memor.*, I, VI, 11-13).

"¡Oh, Sócrates! —dice el sofista—, yo creo que eres justo pero en modo alguno sabio; y me parece que tú mismo lo reconoces al no cobrar retribución alguna por tu conversación. Sin embargo, a nadie entregarías gratuitamente, o por menos de su valor, tu abrigo, tu casa u otra cosa que te pertenezca. Es claro, pues, que si atribuyeras algún valor a tu conversación también por ésta cobrarías una retribución que no fuese inferior a su justo precio. Se te podrá, entonces, llamar justo, ya que no engañas por avidez, pero no sabio, ya que lo que conoces nada vale." "¡Oh, Antifonte! —contesta Sócrates—, nosotros creemos que la hermosura y la sabiduría pueden emplearse igualmente tanto de manera honesta como deshonesta. Si una mujer vende por dinero su belleza a quien se la pide, se la llama prostituta; e, igualmente, a quienes venden su sabiduría por dinero a los que la buscan se los llama sofistas, vale decir «prostitutos». Al contrario, si alguien enseña todo lo bueno que sabe a quienquiera vea bien dispuesto por naturaleza y se convierte en su amigo, creemos que ése cumple con el deber del ciudadano óptimo."

La oposición entre uno y otro no consiste sólo en el hecho de que el sofista cobre una remuneración por su enseñanza, esto es, ejerza como actividad interesada una tarea que Sócrates considera misión sagrada que ha de cumplirse en beneficio ajeno y no propio, sino también en que, de acuerdo con esta diferencia, los sofistas vinculen la elección de sus discípulos a la situación económica de los jóvenes, en tanto que Sócrates sólo la vincula a la disposición intelectual y moral que revelen. Lo cual significa que la educación y formación de *élites* para el gobierno del estado efectuada por los sofistas obedece a las ambiciones y a los intereses políticos de jóvenes ricos; la que quiere realizar Sócrates, en cambio, obedece a las exigencias del bien general, al que los individuos deben consagrar su capacidad y no sobreponerle sus aspiraciones personales. La educación sofística es formación de habilidades; la socrática, formación de conciencias; al basar en el privilegio económico la adquisición de un privilegio educativo, la primera se asocia a un espíritu oligárquico; al tratar de

formar espiritualmente —como el mismo Sócrates dice, según Jenofonte, *Memor.*, I, vi, 15— "a muchas personas capaces de manejar la cosa pública", la segunda se inspira en la misma exigencia a la que obedecía imperfectamente la democracia ateniense al establecer la *dokimasía* (examen de los candidatos), correctivo del igualitarismo del sorteo, ciego a las diferencias de condiciones intelectuales y morales de los individuos. Sócrates introduce cohesión en esta exigencia al convertirla en requisito previo para la educación de los hombres aptos y señala que quien procura satisfacerla cumple una importante misión pública, aun cuando —justamente para poder actuar como maestro— él mismo no participa personalmente en el gobierno del estado.

3. La existencia histórica de Sócrates. Vida y características

He recordado anteriormente dos episodios de la vida de Sócrates —su actitud en el proceso contra los estrategos de las Arginusas y su repulsa a los Treinta, que le ordenaban participar en la captura de León de Salamina—, cuyo relato leemos en la *Apología* platónica, 32b-d, pero cuyo carácter histórico no puede negarse, por cuanto, como lo señalara De Strycker [2], su narración se encuentra incluida en obras extrañas a la literatura socrática: *Las helénicas*, I, vii, 14 y sig., de Jenofonte y la parte autobiográfica de la *Carta VII* de Platón. De Strycker cita otro testimonio de carácter estrictamente histórico: el pasaje de la *Anábasis*, III, i, donde Jenofonte nos refiere la consulta que hizo a Sócrates acerca del problema de su participación en la empresa bélica de Ciro. Estos datos históricos refutan por sí solos la tesis de algunos críticos modernos que quieren reducir a pura leyenda o a creación poética la figura de Sócrates que la tradición nos ha transmitido.

En su forma más extremada, la tesis ha sido presentada por E. Dupréel [3], quien sostuvo que Sócrates era una mera ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y de los llamados socráticos, que habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condena y la muerte del imaginario maestro para disimular con esa ficción su propia esterilidad especulativa y para apropiarse de las doctrinas de los sofistas extranjeros: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias.

Otro crítico, Olof Gigon [4], admite la existencia real de un tal Sócrates, condenado a muerte por impiedad en el año 399

[2] "Les témoignages historiques sur Socrate", en *Mélanges H. Grégoire*, Bruselas, 1950, t. II.

[3] *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922.

[4] *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947. Por una senda crítica análoga ya se habían encaminado E. Wolff (*Platos Apologie*, Berlín, 1929) y H. Kuhn (*Sokrates: ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín, 1934).

a. C., pero sostiene que no fue un pensador cuyo nombre pueda pertenecer a la historia de la filosofía, y que Platón, Jenofonte, Aristóteles y los demás autores que lo presentaron como filósofo y maestro se han servido de su nombre, así como hubieran podido utilizar cualquier otro, para llevar a cabo la creación literaria del ideal del *sabio,* tal como cada uno de ellos lo concebía, sin preocuparse en absoluto por la fidelidad histórica. Todos estos retratos, por lo tanto, pertenecerían a la *Sokratesdichtung* y no existirían acerca del personaje testimonios históricos dignos de tal nombre, ni mucho menos acerca de su hipotética doctrina.

Esta reducción de la figura tradicional de Sócrates a puro mito contradice los datos señalados por De Strycker, que documentan la existencia histórica de un ciudadano admirable y admirado por su justicia ejemplar y consejero a quien los jóvenes consultaban en las contingencias decisivas de su vida; y contrasta aún más con el hecho histórico de las representaciones efectuadas en Atenas, durante la vida de Sócrates, de comedias como las de Teléclides, de *Los aduladores* de Éupolis (421), del *Connos* de Amipsias (423) y de *Las nubes* (423), *Las aves* (414) y *Las ranas* (405) de Aristófanes. En todas ellas Sócrates aparece vinculado a los sofistas y a Eurípides y como un pensador que en la comedia de Amipsias hace gala, frente a un coro de pensadores, de su sabiduría y de su heroica continencia. En las dos últimas de Aristófanes, al igual que en la de Teléclides, se lo acusa ora de ser quien hace malograr la conciencia de lo trágico de Eurípides, ora de ser el verdadero autor de los dramas de éste; pero sobre todo se lo presenta en *Las nubes* como figura que es una perfecta caricatura del tipo de filósofo que investiga y disputa, lo cual prueba que como tal debía conocerlo todo el mundo en Atenas, y confirma, indirectamente, además, la declaración del *Banquete* de Jenofonte, según la cual se lo apodaba "el pensador". Por otro lado, el asiduo contacto de Sócrates con los jóvenes y sus continuas discusiones acerca de problemas jurídicos y políticos, morales y religiosos se hallan confirmados en forma indiscutible por la misma denuncia que determinó su proceso y condena: imputaciones que pocos años después repite el libelo de Polícrates[5], que a su vez suscita las reivindicaciones de Lisias, Isócrates y Jenofonte, junto a la de Platón.

Aun por debajo de las deformaciones hostiles encontramos, pues, atestiguado por las interpretaciones malévolas mismas, el terreno firme de los datos históricos, esto es, la existencia y actividad reales de un Sócrates pensador y maestro, conocido como tal por todos en la Atenas de su tiempo. En lo que concierne a

[5] También hay que mencionar la *Vida de Sócrates*, de ARISTÓJENOS (de esta obra han quedado fragmentos recogidos por K. MUELLER en *Fragm. histor. graecorum*, París, 1841-1883, t. II, pág. 280 y sigs.), basada en parte en recuerdos personales del padre del autor, quien había conocido a Sócrates.

este punto fundamental podemos entonces aceptar como verdaderos otros datos biográficos que nos ofrecen especialmente Jenofonte y Platón y reconstruir la vida de Sócrates en sus lineamientos esenciales.

Su nacimiento, acontecido en un barrio suburbano de Atenas, debe situarse en el año 470-469, puesto que al morir (399 a. C.) tenía 70 años cumplidos. Hijo del escultor Sofronisco, cuyo arte aprendió y ejerció algún tiempo, y de una partera muy conocida, Fenareta, tuvo de su familia recursos sin duda modestos pero que le permitieron adquirir la cultura tradicional de los jóvenes atenienses de buena familia, cumplir con sus obligaciones militares como hoplita y dedicarse luego enteramente a la desinteresada misión de maestro, aunque a costa de abstinencias heroicas, como dice Jenofonte (*Memor.*, I, II), o de una infinita pobreza, según dice Platón (*Apol.*, 32)[6].

Desde joven parece estar en relación con las más notables inteligencias de su época: los músicos Damón y Connos; el pintor Parrasio; Eurípides —a quien en *Las ranas* Aristófanes reprocha que, por el trato con Sócrates, pierda el sentido de la sublimidad de la Musa trágica, y en *Las nubes* acusa de hacerse escribir sus tragedias por ese chacarero de pretendida sabiduría—. También parece tener relaciones con Aspasia y todo el círculo de Pericles y muchos otros personajes prominentes; pero, en especial, con todos los sofistas que suelen actuar en Atenas. Acaso pueda aceptarse la tradición, procedente de su contemporáneo Ión de Quíos y recogida por Diógenes Laercio y por Simplicio, según la cual en su juventud había escuchado a Arquelao, discípulo de Anaxágoras; lo cierto es que Jenofonte afirma (*Memor.*, I, I, 12 y sigs., y VI, 14) que se había familiarizado con los "antiguos" filósofos, y Platón le hace recordar en el *Fedón*, 96-97, su pasión juvenil por conocer la ciencia física y por hallar una solución a los problemas naturales que lo atormentaban y su hondo interés en la doctrina de Anaxágoras, seguido por el desengaño que le produjo la lectura del libro. Todo esto puede explicarnos la presentación que hace de él Aristófanes en *Las nubes*, donde lo muestra suspendido en el aire contemplando el sol, esto es, preocupado por los problemas naturales. Pero en el *Fedón*, 99e, Sócrates sigue diciendo que, al no encontrar en ningún naturalista una explicación satisfactoria y al no lograr tampoco hallarla por sí mismo, tomó otro camino pensando que la solución de los problemas no debía buscarse en los objetos del conocimiento sensible sino en los conceptos, y Jenofonte dice que su maestro siempre hablaba de cosas humanas. Por su parte, Aristóteles compendia ambos testimonios al declarar (*Metaf.*, 987a-b) que Sócrates no se ocupaba de la naturaleza sino de las cosas

[6] En el proceso Sócrates declara que podría pagar de su peculio sólo la suma de una mina ática (436 g) de plata. JENOFONTE (*Econ.*, II, III) estima en cinco minas el total de los bienes de Sócrates.

éticas, indagando los conceptos universales. De modo que las afirmaciones de Cicerón (*Tusc.*, V, IV, 10; *Acad. post.*, I, IV, 15), según las cuales Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, pueden acaso entenderse en el sentido de una sucesión de dos fases en su filosofar.

Con esta interpretación puede resolverse el problema planteado por muchos historiadores con respecto al comienzo de la misión de escrutador y purificador de inteligencias y conciencias que en la *Apología* Sócrates hace remontar a la respuesta negativa que la Pitia dio en Delfos a la pregunta formulada por su amigo Querefonte cuando inquirió acerca de si había alguien más sabio que Sócrates. ¿Cómo podía Querefonte plantear tal interrogante y la Pitia dar tal contestación —se preguntan muchos—, si Sócrates no hubiese sido ya famoso por el cumplimiento de su misión como maestro? Sin embargo, el problema puede resolverse sin tachar de ficticia la declaración socrática —que resultaría ingenua por su carácter evidentemente contradictorio— pues Sócrates presenta la respuesta de la Pitia como el hecho que determinó, no el comienzo de su investigación filosófica, sino el paso de los problemas de la naturaleza a los problemas del conocimiento y del hombre.

La investigación natural de Sócrates —tal como aparece en el *Fedón* y como lo confirman las *Memorables*, I, I, 13 y sigs.— constituia ya un planteamiento crítico por cuyo intermedio se llegaba a la conclusión de que la pretendida ciencia de los físicos se resolvía en una ignorancia real de las causas. Sócrates debió ser conocido en Atenas por este planteamiento y por esta conclusión negativa acerca de la comprensión de la naturaleza pues en *Las nubes* todavía se lo presenta como naturalista, y esa fama ya ganada de crítico siempre insatisfecho puede explicar perfectamente la pregunta de su amigo Querefonte y la respuesta de la Pitia, la que además podía saber, por el mismo Querefonte, que Sócrates reprochaba a los naturalistas la falta de una explicación finalista, o sea la negación de una providencia divina. Pero la respuesta de la Pitia —que nadie era más sabio que el mismo Sócrates, que justamente reconocía su ignorancia— le plantea un nuevo problema y una nueva exigencia que ya no es la anterior indagación naturalista: escrutar a los hombres para conocerlos y alentarlos a conocerse a sí mismos y a ser mejores.

"Desde entonces, de acuerdo con la voluntad del Dios, no he cesado de examinar a mis conciudadanos y a los extranjeros que considero sabios; y si me parece que no lo son, voy en ayuda del Dios develándoles su ignorancia." (*Apol.*, 23 b.)

De todos modos, debe suponerse que Sócrates da comienzo a esa misión purgativa de los espíritus —cuya fecha el relato de la *Apología* no permite determinar— antes de los 38 años pues cuando en la batalla de Potidea (432) salva a Alcibíades herido (cf. *Banq.*, 262 y sigs.),

ya hacía tiempo que éste era su discípulo y amigo y, según el *Alcibíades primero*, 103 y 105, Sócrates habría tardado varios años en cumplir con él la misión que ya había cumplido con otros, a la espera de que estuviera espiritualmente maduro y dispuesto.

Convencido, en efecto, de que debía cumplir una misión de escrutador de conciencias y estimular a todos a efectuar su propio escrutinio, Sócrates se dirigía —en los gimnasios, en el *agorá*, en las calles, en los banquetes, en cualquier parte— a cada uno, sin hacer distinciones de clase, oficio o edad; a políticos y sofistas, a poetas y artistas, a soldados y artesanos, a jóvenes y ancianos, a extranjeros y conciudadanos (*Apol.*, 30a), pero, según un concepto que se repite muchas veces en Platón (*Alcib. pr.*, *Teet.*, etcétera), una intuición instintiva, que él consideraba inspirada por el *daimon* siempre presente en su interior, le revelaba quién estaba dispuesto a aprovechar su conversación y quién no, y así se guiaba en la selección de los discípulos. Debemos distinguir, pues, entre interlocutores ocasionales y discípulos; con todos Sócrates trata de realizar su escrutinio, pero sólo algunos de ellos se convierten en compañeros asiduos o en discípulos. Son, por cierto, personas de situación, índole y criterio intelectual muy diversos que luego se convierten, unos, en políticos, como Alcibíades, Critias, Cármides; otros, en militares e historiadores, como Jenofonte; otros, en filósofos fundadores de escuelas socráticas: Antístenes, fundador de la escuela cínica; Aristipo, de la cirenaica; Euclides, de la megárica; Fedón y Menedemo, de le eleo-erétrica; Platón, de la Academia; además de Esquines de Esfeto, el discípulo más fiel, Simias y Cebes, ex pitagóricos, etcétera. Pero mientras los discípulos que pueden y saben comprender la grandeza y nobleza espiritual del maestro le profesan una veneración que se acrecienta en el andar de los años, el común de los examinados, a quienes Sócrates hace patente su inconsciencia e ignorancia, recelan de él y le guardan rencor. Y a veces algún discípulo rebelde, como Alcibíades, obligado a avergonzarse, se siente impulsado a rehuirlo y hasta a desearle la muerte, pero al mismo tiempo tiene conciencia de que si eso ocurriera experimentaría el más agudo dolor. (*Banq.*, 216a-c.)

Sin embargo, a muchos otros sólo les queda una enemistad incomprensiva y rencorosa; y sobre ese fondo general de incomprensión popular, de sospechas y resentimientos —expresados también en la presentación hostil que de Sócrates ofrecen los cómicos, especialmente Aristófanes— actúan las pasiones políticas exasperadas por el derrumbe del imperio ateniense y la guerra civil entre oligarcas y demócratas. La opinión pública le reprocha a Sócrates que entre sus discípulos figure un responsable de grandes desastres ciudadanos, como Alcibíades; los peores entre los Treinta Tiranos, como Critias y Cármides; laconófilos como Jenofonte

y Platón. No importa que en las batallas de Potidea (432), Delio (424) y Anfípolis (421) Sócrates haya cumplido con más valentía que otros su deber con la patria y haya merecido que el general Laquetes declarara que si todos se hubiesen comportado como él la victoria habría sido de los atenienses. En defensa de la ley y de la justicia Sócrates se había negado —solo, y arriesgando la vida— a ceder, tanto a las imposiciones del furor popular en el proceso contra los estrategos de las Arginusas (411), como a la orden de los Treinta de arrestar a León de Salamina (404); pero el público acaso ignorara el segundo episodio y si recordaba el primero lo interpretaba quizás como expresión de un espíritu antidemocrático en grado no menor que la crítica a instituciones tales como el sorteo de magistrados o la atribución a todos de facultades políticas.

Con razón decía Sócrates que si hubiese participado en la actividad pública y en sus contiendas, él, que era irreductible opositor a toda acción injusta o ilegal, hubiese perdido la vida hacía tiempo (*Apol.*, 32d y sigs.), pues en la guerra o en cualquier otra ocupación su lema era igualmente cumplir con su deber, atendiendo sólo a la justicia o injusticia de lo que hacía y sin preocuparse por la muerte ni por nada y sí sólo por la vergüenza (*Apol.*, 28b-d). Por otra parte, no sólo la voz interior de su *daimon* le vedaba entregarse a la vida pública, sino que además la actividad política no le hubiera permitido el cumplimiento de su misión, en la que veía la ejecución de un mandato divino y su verdadero aporte al bien de la ciudad.

"Nunca en mi vida me he concedido reposo en el esfuerzo por aprender, sino que, descuidando lo único que la mayoría cuida —el dinero, el hogar, el ser estratego o caudillo y demás magistraturas, y las conjuraciones y sediciones ciudadanas . . .— no me metí en las cosas en que no creí que pudiera ser útil ni a vosotros ni a mí mismo, sino que siempre acudí allí donde podía aportar el mayor beneficio, acercándome en privado a cada uno y tratando de convencer a cada uno de vosotros de que se preocupara por sí mismo antes que por sus intereses, a fin de llegar a ser más bueno y más sabio; [por el mejoramiento espiritual] de su ciudad antes que por los bienes materiales de ésta." (*Apol.*, 36b-c.) "Debido a esta tarea, no tuve posibilidad de hacer nada digno de consideración, ni en los asuntos públicos ni en los privados, de manera que vivo en pobreza infinita por servir al Dios." (*Ib.*, 23 b.)

Mientras tanto, al rencor de aquéllos a quienes él mismo había hecho avergonzarse se agregaba el de otros hombres examinados por muchos discípulos que se complacían en imitarlo. "Y así resulta que los examinados por ellos se encolerizan conmigo, no con ellos mismos, y dicen que hay un tal Sócrates, hombre perverso, que corrompe a los jóvenes." (*Apol.*, 23c-d.)

Sócrates no se preocupaba por la tor-

menta que iba condensándose sobre su cabeza; seguía cumpliendo la misión que a su juicio le había sido confiada por el Dios, con la misma imperturbable serenidad con que a veces se ponía a reflexionar en algún problema, insensible a las contingencias circunstantes, al frío, al hambre, al cansancio, como cuando —según refiere Alcibíades, *Banq.*, 220c-d— en Potidea permaneció todo un día y una noche de pie e inmóvil, concentrado en sus pensamientos, hasta que al salir el sol rezó sus oraciones y se marchó.

Pero en el año 399 la tormenta se desencadena. Tres ciudadanos —Meleto, poeta; Licón, orador; y Ánito, mercader y político influyente por haber sido compañero de Trasíbulo en la expulsión de los Treinta Tiranos— se convierten en portavoces de las sospechas y de la hostilidad ya difundidas y denuncian a Sócrates acusándolo de corromper a la juventud, de negar a los dioses patrios y de introducir nuevos seres demónicos. Pena pedida: la muerte.

De acuerdo con la *Apología* platónica —sin duda sustancialmente fiel—, en el proceso Sócrates centra su defensa en el relato de su vida y del apostolado que después de la respuesta de la Pitia se impusiera como deber sagrado. Así como nunca abandonó el puesto que le asignaron en la guerra los magistrados, jamás abandonará —dice— la misión que le asignó el Dios:

"Y aun si me dijeseis: «Sócrates . . ., te libertamos a condición de que no continúes . . . filosofando; de lo contrario . . . morirás . . .», os contestaría: «Mis queridos atenienses, os quiero y os amo, pero obedeceré al Dios antes que a vosotros y en tanto tenga aliento no cesaré de filosofar y de amonestar y aconsejar a vosotros y a cualquiera de vosotros a quien tenga ocasión de hablar»." (*Apol.*, 29c-d.) "Y, me absolváis o no, no haré otra cosa ni aun cuando me exponga a morir mil veces." (*Ib.*, 30 b-c.)

Afirmaciones como éstas contribuyen sin duda a que se lo declare culpable y —como según la ley ateniense él mismo debe proponer una pena— manifiesta entonces que no merecería ninguna, ni de destierro, ni de cárcel, ni de otra índole, sino recompensa y honra públicas por haber tratado siempre de beneficiar a todos, exhortándolos a mejorar su alma y su ciudad, pero que si se le quiere imponer una multa pagará lo poco que puede dar de su bolsillo, más lo que le ofrecen sus discípulos. Los jueces, irritados, votan por mayoría la pena de muerte, pero Sócrates les advierte que lo más difícil no es rehuir la muerte, sino la maldad, y que para verse libre de todo reproche no hay que tapar la boca a los acusadores, sino mejorarse a sí mismo. Y a la minoría que votó su absolución le dice, para su consuelo, que la muerte, ya sea anonadamiento del ser, ya ingreso en otra vida inmortal, no es un mal y que no hay males para el hombre bueno, vivo o muerto; por lo cual pide que se trate a sus hijos como él trató a sus conciudadanos: corrigiéndolos y

estimulándolos a ser virtuosos. Y concluye: "Ya es hora de que vayamos, yo a morir, vosotros a vivir. Quién es el que va a mejor suerte a todos está oculto, excepto al Dios." (*Apol.*, 42.)

Semejante elevación moral demostrada por Sócrates durante el proceso se refirma en el intervalo entre la sentencia y la ejecución, para lo cual debió esperarse el retorno de la nave sagrada que partiera con destino al santuario de Delos. Durante los treinta días de espera, Sócrates, en la cárcel y con cadenas en los pies, continuó conversando filosóficamente con sus discípulos y amigos. En la víspera del arribo del barco, Critón le anuncia: "Mañana tendrás que morir." "En buena hora —contesta—; si así lo quieren los dioses, así sea." Critón le suplica entonces que acepte la fuga que los amigos han preparado y que no se traicione a sí mismo, ni traicione a los hijos y a los amigos rechazándola, pero Sócrates contesta que lo único que importa es vivir honestamente, sin cometer injusticia ni siquiera para retribuir una injusticia recibida. Y le plantea el problema: "Si en el momento de la huida las leyes se me presentaran y me preguntasen si sustrayéndome a su mandato quiero malograrlas y cometer la mayor impiedad contra la patria, ¿qué podría yo contestarles?" Critón debe darse por vencido, y Sócrates concluye: "Basta, pues, Critón, y vamos por el camino por donde el Dios nos lleva [7]."

A la mañana siguiente vuelven los amigos y la conversación recae en el tema del destino del alma. Sócrates, sereno ante la emoción de los discípulos, trata de convencerlos de que, para los buenos, la muerte es el comienzo de otra vida mejor; y en las alternativas del diálogo, especialmente en el momento dramático en que algunas objeciones de Simias y de Cebes parecen estar a punto de derrumbar la construcción levantada, Sócrates, tranquilo y sonriente, las examina parte por parte, devuelve la confianza a los perturbados y termina exhortando a todos a que acepten serenamente el llamado del destino [8].

Llega el carcelero después del último saludo de Sócrates a su mujer Jantipa y a sus hijos y, emocionado, trae el veneno (cicuta). Sócrates, imperturbable, toma el vaso, lo vacía de un trago y dice a los amigos que sollozan: "No, amigos; hay que concluir con palabras de buen augurio: permaneced, pues, serenos y fuertes."

Cuando empezó a sentir los efectos del veneno, se acostó, le recordó a Critón que debían un sacrificio al dios Asclepio, y poco después estaba muerto. "Así —le hace decir Platón a Fedón— murió nuestro amigo, el hombre, podemos decir, mejor y más sabio y más justo de cuantos conocimos." Y estas mismas palabras repite Platón en su propio nombre al recordar a Sócrates en la *Carta VII*.

Pero si bien Platón expresa en esa for-

[7] Cf. PLATÓN, *Critón*.

[8] Cf. PLATÓN, *Fedón*.

ma inequívoca su juicio y el de sus compañeros contra la sentencia que condenó como peligroso para su ciudad al mejor y más justo de los hombres, la historiografía moderna, a partir de Hegel, ha planteado el problema de la legitimidad de tal sentencia y ha tratado a veces de justificarla desde el punto de vista de la razón de estado, superior al rencor de aquellos a quienes refutaba y a la hostilidad que los poetas cómicos y el vulgo sentían hacia quien para ellos personificaba la sospechosa investigación, tanto de los naturalistas tipo Anaxágoras, como de los sofistas tipo Protágoras. El tribunal, como conciencia oscura del estado ateniense, había intuido que la acción de Sócrates hacía peligrar los fundamentos tradicionales, políticos y religiosos de la *polis* al socavarlos con su crítica racionalista.

Platón mismo —señala De Sanctis [9]— destaca en *La república*, 538 c-539 b, tales peligros al observar que "hay principios, en torno de lo justo y lo injusto, en que hemos crecido desde niños, acostumbrándonos a obedecerlos y honrarlos", pero que si a un joven se le refutan repetidas veces las convicciones que ha recibido de las leyes y se le hace pensar que lo que honraba no es bello, ni justo ni bueno, es inevitable que no siga honrando y obedeciendo los principios recibidos, sino que "se convierta en transgresor de la ley, de fiel observador que era". Dada esa peligrosa índole de la dialéctica, Platón pide gran cautela en su uso, del cual hay que mantener alejados a los jóvenes, pues de otro modo se aficionan a las discusiones por sí mismas y se acostumbran a contradecir y a deshacerlo todo. Además, agregan algunos críticos modernos, con su ejemplo Sócrates enseñaba a los jóvenes a despreocuparse de la vida pública y de los problemas de la ciudad para preocuparse sólo por su propia vida interior; y como, por el contrario, el estado consideraba la participación en las asambleas y magistraturas un deber de los ciudadanos y no sólo un derecho, la influencia negativa de Sócrates hacía que éste necesariamente pareciese un corruptor. Y, en fin, dado el vínculo entre la vida de la *polis* y la religión ciudadana, Sócrates, que quería sustituir esta última por otra fe, se convertía, innegablemente, en reo de impiedad.

Sin embargo, Sócrates estaba tan lejos de querer socavar las creencias religiosas tradicionales que nunca las hizo objeto de discusión, y es un sofisma decir que de esa manera las negaba y anulaba aún más que quienes tenían la audacia de discutirlas [10]. Además, Sócrates acostumbraba cumplir las formas del culto, rezar su oración matutina al sol, ofrecer sacrificios a los dioses, pedir y hacer pedir al oráculo délfico —en circunstancias críticas— inspiración para su propia conducta y para la ajena. Por cierto que este respeto al culto

[9] *Storia dei Greci*, ed. cit., t. II, pág. 480 y sigs.

[10] *Storia dei Greci*, ed. cit., t. II, pág. 492.

patrio no significaba, como parece creer Jenofonte, aceptación lisa y llana de las creencias politeístas, pues, al contrario, todas las manifestaciones divinas particulares se unificaban para Sócrates en una fuente única, inteligencia y providencia universales, Dios presente en el mundo y también —según la expresión usada por Epicarmo y Anaxágoras— presente en nosotros, presente como el alma personal y como el *daimon* interior al que Sócrates atribuía su inspiración en momentos decisivos.

Por otro lado, si bien Sócrates no participaba constantemente en la vida política, no sólo cumplía con su deber de soldado y magistrado toda vez que le correspondía, sin tener en cuenta los peligros; también creía cumplir una misión pública sagrada al ejercer su apostolado de despertador de conciencias que estaba —según señala Jaeger en *Paideia*, II, pág. 55 y sigs.— al servicio de una educación "política" y trataba una abundante temática política. Y a tal servicio sacrificaba Sócrates todo interés personal y familiar.

Además, su crítica a ciertas leyes e instituciones que le parecían contrarias al bien del estado no sólo no obedecía, como lo destaca Jaeger, a consideraciones de partido —y bien lo sabía Critias, que en nombre de los Treinta quiso prohibir su enseñanza—, sino que tampoco disminuía su profundo respeto a la majestad de la ley que le hizo rechazar la fuga y sacrificar su vida en el altar de las leyes.

Tampoco es exacto que fuese enemigo de la democracia [11]. Su exigencia de que los magistrados fuesen capaces y tuviesen la preparación necesaria y la crítica que formulaba al sistema de sorteo no implicaban que reclamase leyes aristocráticas de privilegio, sino un llamado a la conciencia de los políticos que debían considerar el ejercicio de las magistraturas como una misión comparable a la del médico y a la del piloto o a la de cualquier otro especialista, actividades todas que exigen conocimientos e idoneidad. No eran, pues, una negación de la democracia, sino la exigencia de perfeccionarla para que efectivamente estuviese al servicio del bien público.

El espíritu democrático de Sócrates se manifestaba también en la valoración del trabajo, por la cual —en oposición a los prejuicios aristocráticos y al desprecio de las clases superiores y de los inte-

[11] MAGALHÃES VILHENA, V. DE, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, ha desarrollado en la forma más amplia y docta la tesis de la orientación antidemocrática de Sócrates —del Sócrates platónico, que coincidiría, sin embargo, con el Sócrates del libelo de Polícrates en su carácter de inveterado odiador del demos *(misódemos)*—, "leader intellectuel incontesté et incontestable de la réaction aristocratique au moment aigu de la démocratie triomphante, celui qui fut son héraut au début du dernier sursaut de grande allure de l'aristocratie athénienne chancelante" (pág. 222). Lamento no poder detenerme en un examen analítico y en una discusión como los que el libro de Magalhães Vilhena merecería pues los límites de mi ensayo me obligan a ceñirme a una rápida indicación de los datos en que puede apoyarse mi tesis contraria.

lectuales por los trabajadores— se complacía en recurrir a menudo a la sentencia de Hesíodo: "el trabajo no es vergüenza; el ocio sí es vergüenza". Y en conversaciones que refiere Jenofonte —pero que por cierto traducen un genuino pensamiento de Sócrates, puesto que Jenofonte se inclina espontáneamente hacia el punto de vista aristocrático y es uno de los típicos menospreciadores del trabajo—, Sócrates no sólo repite con Hesíodo, Epicarmo y Pródico que el trabajo es el precio al que los dioses nos venden los bienes y la conquista de la *areté*, sino que además afirma la dignidad moral del trabajo, aseverando que para los hombres y las mujeres libres no es ninguna deshonra ejercer un oficio manual; antes bien, sólo a condición de trabajar y de no ser parásito se puede llegar a ser sabio y justo (*Memor.*, I, II; II, I; II, VII).

Estas ideas se transmiten sobre todo a Antístenes y a los cínicos pero asimismo ejercen su sugestión en Jenofonte y en Platón mismos quienes, precisamente por influencia de Sócrates, contradicen a veces su propia orientación aristocrática por la cual fueron incluidos entre los mayores responsables de la difusión posterior del desprecio al trabajo [12].

Sócrates también honraba el trabajo porque reconocía en él una actividad educadora que crea conocimientos e implica la conciencia de lo que se hace y de por qué se lo hace. Entre sus muchos examinados, los únicos que entendían lo referente a su propio oficio —dice en la *Apología*, 22d— eran los artesanos, cuya sabiduría, empero, se nublaba cuando pretendían salir del terreno de su competencia. Acaso por esta función cognoscitiva del trabajo, a Sócrates le agradaba, en sus investigaciones conceptuales, partir de ejemplos propios de artesanos; por eso Critias, cuando quiso impedirle que actuara como maestro, le ordenó abstenerse "de los zapateros, los herreros, los vaqueros, etc." [13], vale decir, de los temas y de los ejemplos que en sus diálogos prefería.

En esa honra directa e indirecta al trabajo, no menos que en la exigencia del diálogo, que reconoce la libertad de pensamiento y de expresión y la quiere para todos, Sócrates se nos muestra profundamente democrático; y aun cuando puede parecer excesivo decir "que personificaba el espíritu de la democracia ateniense" [14], hay que reconocer que es un defensor de

[12] MONDOLFO, RODOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, parte IV, cap. II; SCHUHL, P. M., *Machinisme et philosophie*, París, Alcan, 1938, y *L'oeuvre de Platon*, París, Hachette, 1954; tr. española: Buenos Aires, Hachette.

[13] Cf. *Memor.*, I, II, 37. También Cálicles —*Georg.*, 491a— le reprocha: "¡Por todos los dioses! No sabes hablar sino de zapateros, cardadores, cocineros, médicos, como si fuese ése el tema de nuestra discusión"; y Alcibíades —*Banq.*, 221a— reconoce: "siempre habla de asnos de carga, herreros, zapateros, curtidores", etcétera.

[14] Cf. LOMBARDI, F., "Il discorso socratico", en *Revista di Filosofía*, Turín, julio de 1954, página 274.

la "democracia de la *competencia*" [15]. Por cierto que ésta, en tanto gobierno de los mejores, puede llamarse aristocracia [16] en el sentido etimológico de la palabra, pero Sócrates es, sin duda, como lo declara G. de Sanctis [17], "democrático de alma, aun cuando adversario, en parte, de tal o cual institución de la democracia ateniense de su tiempo".

No es aceptable, pues, la justificación histórica de su condena como defensa legítima de la *polis* democrática.

4. El problema de Sócrates y las condiciones para su solución

Sócrates no escribió nada, o sólo unos versos, compuestos según el *Fedón*, 60d y 61 b, en sus últimos días de cárcel. Este abstenerse de la enseñanza escrita suele explicarse con el motivo que Platón le hace enunciar en el *Fedro*, 275 d y sigs.: la escritura es como la pintura, cuyas imágenes están presentes ante nosotros como personas vivas, pero que si las interrogamos callan majestuosamente; así, el discurso escrito no sabe dar explicaciones, si alguien las pide, ni defenderse por sí mismo, sino que necesita siempre la intervención de su padre. A este motivo —el único que suele citarse— el *Fedro* asocia otro: el discurso escrito se ofrece igualmente al entendido y al lego, sin saber a quién debe hablar y a quién no, como un agricultor que esparce las semillas al acaso, en cualquier tiempo y lugar.

Pero el motivo más esencial aparece en otros diálogos platónicos, cuando en la misma enseñanza oral Sócrates evita los discursos largos que sólo permiten al discípulo una pasiva función de oyente. La forma propia de la enseñanza socrática es el diálogo en donde el maestro pregunta más que contesta, excita la reflexión activa del discípulo y provoca su respuesta obligándolo a buscar para descubrir; o sea: es un despertador de conciencias e inteligencias, no un proveedor de conocimientos.

Por este carácter peculiar, el magisterio socrático exigía el diálogo viviente y libre y no podía ejercerse mediante obras escritas [18]; y por eso su transmisión a la posteridad sólo pudo efectuarse a través de testimonios ajenos, de discípulos y adversarios.

[15] Cf. SEMERARI, G., "Il principio del dialogo in Socrate", en *Giornale critico della filosofia italiana*, Roma, 1953, pág. 455.

[16] Así la llama G. GALLI, *Sul pensiero di Carlini ed altri saggi*, Turín, Gheroni, 1950, pág. 83.

[17] *Storia dei Greci*, ed. cit., t. II, pág. 482. Puede recordarse, además, que NIETZSCHE en *Voluntad de dominio* consideró a Sócrates representante de los derechos de la democracia que, al rebelarse contra la tradición aristocrática, habría producido la decadencia y disolución del mundo helénico.

[18] Con esta interpretación parece coincidir W. JAEGER cuando sostiene que Sócrates no quiso escribir nada porque vivió entregado por entero a su misión: "lo cual indica cuán fundamental era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel momento se dirigía" (*Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942-45, t. II, págs. 16-18).

Pero no sólo amigos y enemigos nos ofrecen de él imágenes opuestas entre sí, sino que, además, los mismos discípulos reproducen el pensamiento del maestro cada uno según su manera particular de entenderlo, y esas maneras son muy diferentes en Jenofonte y en Platón, en Antístenes y en Aristipo, en Euclides y en Esquines, etcétera. De los dos testimonios principales, Jenofonte y Platón, el primero —según la crítica de Jöel, H. Maier, Burnet y Taylor, etcétera, y por común consentimiento— parece incapacitado para reflejar la altura espiritual del maestro y documenta además en sus obras socráticas (*Banquete, Económico, Apología, Memorables*) carencia de escrúpulo histórico al atribuir al maestro conocimientos especiales (de agricultura, de las costumbres bélicas de los pueblos del Asia, etcétera) que él mismo había adquirido gracias a sus experiencias personales. En cambio, Platón eleva la filosofía de Sócrates por encima de la realidad histórica, expresando por boca de éste en todos sus diálogos —con excepción del *Timeo* y de *Las leyes*— las doctrinas propias, incluso la de las ideas, sin distinguir las posiciones respectivas; y el recurso de acudir a Aristóteles, habitualmente utilizado para tal distinción, resulta inadecuado por insuficiencia de datos y parcialmente invalidado por la imputación de inexactitud histórica hecha por la crítica moderna a los testimonios aristotélicos [19].

De este modo se plantea el problema de Sócrates, o sea el de la reconstrucción histórica de su pensamiento, problema que ha ido profundizándose a partir del primer planteamiento efectuado por Schleiermacher. Sus dificultades, que han sido y siguen siendo a la vez estímulo y tormento para los historiadores, pueden inferirse del examen concienzudo y detallado que del tema hizo V. de Magalhães Vilhena [20].

En otra oportunidad [21] he recordado lo que a principios de siglo decía V. Brochard en su ensayo *L'oeuvre de Socra-*

[19] Acerca de la valoración histórica de los testimonios de Jenofonte, Platón y Aristóteles sobre Sócrates existe una amplia bibliografía crítica, para la cual remito a las obras de MAGALHÃES VILHENA mencionadas en el texto. En la primera de ellas véanse especialmente los capítulos: "Platón et le Socrate historique", "Xénophon et le Socrate historique", "Aristote et le Socrate historique", "Les textes socratiques d'Aristote". En lo que respecta a la general inexactitud histórica de los testimonios de Aristóteles, el libro de MAGALHÃES VILHENA contiene también un capítulo: "Aristote et l'histoire de la philosophie"; pero las obras fundamentales al respecto son las de H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944 (tomo II en preparación). Además, en la eliminación de Aristóteles como testigo históricamente válido con respecto a Sócrates, ya coincidían H. MAIER, J. BURNET y A. E. TAYLOR.

[20] En dos obras: *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon* y *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952. MAGALHÃES VILHENA anuncia la próxima publicación de otro trabajo sobre el tema: *Aristophane et le Socrate historique*.

[21] *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Imán, 1941; capítulo sobre Sócrates.

te[22]: "Mucho se ha escrito acerca de Sócrates y lo mismo ocurrirá en el futuro. La fisonomía de Sócrates, por la misma incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento, no dejará jamás de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma que exige interpretación; y sin duda la última palabra acerca de este problema nunca habrá de decirse". Comentaba yo entonces que ésta era una previsión fácil —cumplida hasta ahora y destinada a realizarse aún en el porvenir— que podría interpretarse también como una confesión de la inutilidad del trabajo de los historiadores para descifrar un enigma que nunca será resuelto de modo decisivo; pero aun cuando un problema histórico no admita solución definitiva, a los historiadores les queda sin embargo una tarea: lograr una solución más satisfactoria que las presentadas hasta entonces y que ofrezca otra base para progresos ulteriores.

Magalhães Vilhena acepta esta opinión, pero observa que no es sólo éste el problema: "No basta con registrar los fracasos y querer ir adelante. Hay que plantear otro problema previo: el del motivo de estos fracasos . . ., de la fuente de las contradicciones . . . Debemos desatar las imágenes diferentes en su misma diversidad, porque cada una nos ofrece una cara de Sócrates que se consideró verdadera, y tal fue en cierto modo . . ., por haber desempeñado un papel histórico que no puede desconocerse"[23]. Lo cual coincide esencialmente con lo que escribí en otra ocasión; esto es, que los rasgos con que cada discípulo veía y dibujaba a su maestro son los que han ejercido influjo en el mismo discípulo y, en consecuencia, en el desarrollo de la filosofía griega; pertenecen a la historia del socratismo[24] y deben tener su origen en la misma personalidad y acción del maestro. Pero al mismo tiempo debemos destacar que la crítica reciente —según lo señaló Calogero[25]— tiende a considerar los contrastes entre nuestras distintas fuentes relativas a Sócrates menos irreductibles que lo que le parecieron a la crítica anterior, y a reconocer, más bien, que estas presentaciones diferentes ofrecen rasgos comunes o susceptibles de combinarse en mutua armonía. De manera que desde hace algún tiempo parece que nos hemos encaminado hacia una interpretación más adecuada,

[22] *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Alcan, 1926; tr. española: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 1940. La misma opinión expresa A. Banfi —*Socrate*, Milán, 1944, pág. 159—: "un tentativo di esposizione e di interpretazione socratica rimane sempre un'ipotesi". También Adolfo Levi —"Sul pensiero di Socrate", en *Studi di filosofia greca*, Bari, Laterza, 1950— recuerda la declaración de un especialista en estudios socráticos "ogni volta che si ritorna sul problema socratico lo si trova più difficile di prima" (pág. 217).

[23] *Le problème de Socrate*, ed. cit., pág. 10 y sigs.

[24] *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. cit. Véase en la parte III, cap. III, las páginas sobre Sócrates.

[25] "Socrate", en *Enciclopedia Italiana*.

sobre todo porque se ha abierto camino la certidumbre de que la interpretación del pensamiento socrático no puede separarse del significado de su vida y de su acción histórica. La filosofía ha sido para Sócrates el móvil de su existencia, de su actuación y de su sacrificio supremo; y la reconstrucción de su pensamiento debe explicar tal consagración de toda una vida a costa también de la muerte; debe explicar el influjo espiritual ejercido en discípulos tan diferentes como Platón y Jenofonte, Antístenes y Aristipo, Euclides y Alcibíades, Fedón y los ex discípulos de Filolao, etcétera; debe explicar esa devoción despertada en todos ellos, que, en lugar de borrarse con la condena del maestro, parece sacar de su muerte impulso para la exaltación de su memoria en la llamada literatura socrática [26].

Si la reconstrucción no logra explicar esas circunstancias no es satisfactoria y, por lo tanto, se condenan por sí mismas aun interpretaciones de historiadores valiosos como Brochard o Gomperz o De Ruggiero, quienes nos presentan un Sócrates que sólo sabe hacer crítica demoledora o teorizar una ética estrechamente utilitarista.

El Sócrates de Brochard, en efecto, a pesar de todo el afán de definición científica de los conceptos que lo acucia, tiene conciencia de su incapacidad para salir de la esfera de una crítica puramente negativa; y aun cuando afirma la identidad entre virtud y ciencia la concibe como un cálculo de los provechos materiales y sensuales, lo cual Brochard mismo define como "une conception terre-à-terre de la moralité". Análogamente Gomperz [27], pese a que admite en Sócrates la exigencia de armonía interior y unidad de carácter como condición de felicidad, interpreta como utilitarismo el eudemonismo socrático; un utilitarismo que quiere, según Gomperz, sustituir el imperativo de los mandamientos no susceptibles de una demostración inmediata por el indicativo de intereses humanos innegables, insistiendo en las ventajas prácticas groseras y palpables más que en las delicadas y ocultas. Y De Ruggiero, por otra parte, se niega a reconocer en la actividad de Sócrates un apostolado de la ciencia porque no habría tenido una doctrina para predicar al mundo, sino sólo un método de duda [28]. Y los ejemplos podrían multiplicarse. Pero con semejantes interpretaciones del pensamiento socrático resultan inexplicables su vida y su acción histórica, que son los datos concretos de donde —a falta de expresiones directas que nos documenten su pensamiento genuino— es preciso partir, para de ellos tratar de retroceder a sus fuentes, es de-

[26] Cf. H. MAIER, *Sokrates*, Tubinga, 1913; pág. 106 y sigs., y W. JAEGER, *Paideia*, ed. cit., t. II, pág. 18.

[27] *Griechische Denker*, t. II, cap. IV, parágrafo 3; tr. francesa: París, Alcan; tr. italiana: Florencia, La Nuova Italia; tr. española: Buenos Aires, Guarania.

[28] Cf. *La filosofia greca*, en *Storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1934, vol. I.

cir, al espíritu de Sócrates manifestado en su enseñanza.

5. La inspiración religiosa y la purificación de los espíritus

En este aspecto la corriente interpretativa que en nuestro siglo se ha basado en el carácter de misión que Sócrates atribuía a su magisterio se ha encarado según una perspectiva más satisfactoria y ha vuelto a poner de relieve con mayor insistencia un rasgo fundamental de su espíritu que quizá pueda dar la clave del enigma: su inspiración religiosa, que puede llamarse mística, con tal de que no se entienda esta palabra en sentido irracionalista —pues sería contrario a la confianza incondicional que tenía Sócrates en el valor de la razón—, sino como expresión de su honda conciencia de una misión sagrada a la que dedicó íntegramente y sacrificó su vida misma.

El rasgo de honda religiosidad de Sócrates fue puesto de relieve ya en el siglo XIX por el máximo historiador de la filosofía griega, Eduardo Zeller, y aceptado y acentuado por otros, como por ejemplo Antonio Labriola, quien afirmó de manera terminante la necesidad de restituir a todo el conjunto de las exigencias expresadas por Sócrates su originario significado religioso. No faltaron, por cierto, en la misma época y posteriormente, interpretaciones opuestas, como la de Nietzsche, quien en su *Origen de la tragedia* veía en Sócrates al antimístico o lógico puro al que imputaba la destrucción de la energía creadora del espíritu helénico; la de Pöhlmann, que opone un Sócrates racionalista puro a toda tentativa de interpretación religiosa; la de Jöel, basada en la interpretación aristotélica, igualmente racionalista; la de Ortega y Gasset, que procede de la de Nietzsche [29], etcétera.

Pero al lado de estas interpretaciones racionalistas se afirman con vigor otras dos: 1) La moralista o humanista, representada en su más alto grado por la obra de Heinrich Maier, para quien la humanidad de Sócrates expresa esencialmente "un nuevo estado de espíritu" y la exigencia de una búsqueda de vida ética personal, punto de vista que orienta también a Schrempf, Stenzel y otros, y que Banfi expresa cuando define a Sócrates: "El espíritu mismo de la moralidad en su infinito problema", "la moralidad en su pura exigencia . . ., como forma eterna del espíritu". 2) La religiosa, que se acentúa con la frecuente atribución del misticismo que Labriola le negaba. Este misticismo, cuya afirmación se basa en los testimonios platónicos, ha sido vinculado por la escuela escocesa (John Burnet y A. E. Taylor) a la relación entre Sócrates y el pitagorismo, que los representantes de esa escuela querían utilizar para su tesis según la cual Sócrates era el verda-

[29] Para las indicaciones bibliográficas remito a la bibliografía final. Una síntesis rápida pero clara de las obras mencionadas y de las siguientes puede verse en el ensayo de PAOLO ROSSI citado también en dicha bibliografía.

dero autor de la teoría de las ideas. Pero muchos otros que rechazaron tal tesis inaceptable reconocieron, empero, la importancia del hecho señalado por Burnet: los pitagóricos de Tebas y Fliunte —Simias, Cebes, Ferondas, Equécrates—, ex discípulos de Filolao, después de la partida de aquél buscaron en Sócrates al maestro que pudiera satisfacer sus exigencias religiosas y místicas.

La inspiración religiosa y mística de Sócrates ha tenido singular eficacia esclarecedora en muchas profundas y acertadas reconstrucciones de su figura histórica —de Zuccante a Melli, de Festugière a De Sanctis, de Gallo Galli a P. M. Schuhl— y no menos en la presentación hecha por W. Jaeger en *Paideia,* donde señala el carácter religioso de la misión de Sócrates, que se interpreta a sí misma como servicio del Dios y cuidado del alma, con expresiones que "nos suenan a cristianismo".

Sin embargo, no basta advertir en Sócrates la presencia de una honda religiosidad. Si queremos lograr un enfoque unitario de la personalidad socrática, es decir, dar en su espíritu una posición central a esa religiosidad cuya luz puede esclarecer cada aspecto de su actividad y de su doctrina e iluminarlos y vincularlos a todos en conjunto en su unidad sistemática y orgánica, hay que avanzar un paso más, tal como lo hicieron algunos de los escritores mencionados y de manera particularmente decidida P. Martinetti en su *Socrate.*

En esta relación entre un punto central de irradiación y toda la esfera de las manifestaciones de la personalidad de Sócrates puede encontrarse el medio para superar la antítesis entre las tendencias interpretativas opuestas de H. Maier y de Burnet-Taylor, esto es, entre un Sócrates puro héroe moral, tal como lo veía Antístenes, y un Sócrates fundador de la filosofía especulativa, tal como lo presentaba Platón. "La anfibología —dice con acierto Jaeger, en *Paideia,* II, pág. 29— tiene que residir necesariamente en la personalidad misma de Sócrates que lo hace susceptible de esta doble interpretación. Y partiendo de aquí es necesario esforzarse en superar el carácter unilateral de las dos concepciones, aunque éstas sean en cierto sentido legítimas, tanto lógica como históricamente." Y el camino de esta superación puede consistir en la vinculación de ambos aspectos a su fundamental inspiración religiosa.

No hay que olvidar que la distinción más sustancial, quizá, entre los sofistas y Sócrates está constituida por la visión que tienen respectivamente de la tarea del filósofo y el maestro: actividad profesional utilitaria para aquéllos; misión sagrada e imperativo categórico para éste. Sócrates vuelve al concepto de la filosofía como misión religiosa y camino de purificación ya sostenido por los pitagóricos y por Parménides, pero acentuando aún más la idea de la obligación moral que incumbe al filósofo: cumplir con su deber de maestro —convertido en

servicio del Dios —aun a costa de la propia vida.

Tiene importancia fundamental, a este respecto, el pasaje de la *Apología* platónica, 29c-30b, que ya hemos citado en parte. Dice Sócrates a sus jueces:

"Aun si me dijerais: «Sócrates, no escuchamos a tu acusador y te dejamos en libertad, pero con la condición de que no pases tu tiempo en investigar y en filosofar, de lo contrario, si te sorprendemos tendrás que morir». Si me libertaseis con esa condición yo os contestaría: «Mis queridos atenienses, os saludo, pero obedeceré al Dios antes que a vosotros y a cualquier otro», diciendo, según mi costumbre: «Hombre . . ., ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, para multiplicarlas, y de la fama, y en cambio no tienes ningún cuidado y preocupación por la sabiduría, por la verdad y por el alma para hacerla mejor en la medida de lo posible?» Y si alguien entre vosotros me contesta que sí, que tiene cuidado de ella, no lo dejaré tan pronto, sino que lo interrogaré y examinaré e investigaré; y si me parece que no tiene virtud, a pesar de lo que afirma, le reprocharé que menosprecia lo que es de mayor valor y estima lo que es vilísimo. Y esto haré con jóvenes y viejos, ciudadanos y extranjeros, con cualquier persona que encuentre . . .

"Pues esto es lo que el Dios me ordenó, y creo que vuestra ciudad no cuenta con mayor bien que este servicio que hago al Dios, esta costumbre que tengo de ir en torno de vosotros y exhortaros, jóvenes y viejos, a no cuidaros mucho del cuerpo y la riqueza, sino más del alma para hacerla mejor . . . Y agregaré: «Atenienses, ya sea que me absolváis o no, yo no procederé de otra manera aunque me exponga a morir mil veces»."

Este enunciado de una misión sagrada implica en Sócrates un culto a la filosofía como camino de purificación del alma según el concepto afirmado ya por los pitagóricos y los eleatas y vinculado además por los pitagóricos a la práctica cotidiana del examen de conciencia. Este era también un ejercicio continuo del conocimiento de sí mismo: conciencia de las propias faltas que se despertaba con la exigencia interior de pureza, por lo cual el *discurso sagrado* pitagórico incitaba a sentir vergüenza ante sí mismo más que ante cualquier otra persona. El precepto pitagórico, cuyo eco resuena tanto en Demócrito [30] como en Sócrates, aparece en acto en el *Hipias mayor*, 298 b-c donde Sócrates dice que aun cuando sus faltas pudieran escapárseles a los demás, jamás se le escaparían a alguien ante el cual experimenta la mayor vergüenza; y ese alguien es el mismo Sócrates, el hijo de Sofronisco. Esta experiencia interior, justamente, inspira la pregunta de Sócrates a cada ciudadano: "Hombre, ¿no tienes vergüenza . . .?", pregunta cuya eficacia está testimoniada por la declaración de

[30] Cf. MONDOLFO, RODOLFO, *Moralistas griegos*, ed. cit., cap. I, y *La comprensión del sujeto humano en la cultura griega*, ed. cit., parte III, cap. III.

Alcibíades en el *Banquete* platónico, 216 b-c: "Solamente con este hombre me ha ocurrido lo que nadie podría creer de mí: que me avergüenzo. Y a veces quisiera que ya no estuviera entre los hombres, pero sé que si esto sucediese experimentaría el dolor más agudo".

Es el despertar de la conciencia que la filosofía alcanza con Sócrates en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual y que se afirma con el dictamen del oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo.* Pero no ya en el sentido originario —"sabe que eres mortal y que no debes pensar en cosas divinas"— sino, por el contrario, en un sentido procedente de las creencias órfico-pitagóricas: "sabe que tienes un alma divina y debes purificarla de todo lo que es indigno de su naturaleza y de su tarea".

Según Jaeger (*Paideia*, II, pág. 42 y sigs.) en esto consiste el primer momento del magisterio socrático, el *protréptico*, que precede al indagativo *(élenkhos)*. Sin embargo, este momento previo exhortativo por un lado no tiene eficacia en sí, sino sólo al realizar concretamente la refutación *(élenkhos)*, y por otro lado, incluye ya, en su llamado a la vergüenza ante sí mismo, un concepto doctrinario implícito que es el concepto religioso del alma, fuente y base de la exigencia moral e igualmente de la cognoscitiva. Por eso, "la vida sin examen es indigna del hombre" (*Apol.*, 37a), en tanto que el conocimiento de sí mismo constituye la condición, o mejor, la esencia misma de la sabiduría y de la virtud, únicas que nos transforman en mejores a cada uno de nosotros (cf. *Cárm.*, 164; *Alcib. pr.*, 128-133).

"Conócete a ti mismo" significa: adquiere conciencia de tu fin y de tus faltas reales; la primera de éstas, la que impide toda enmienda espiritual, es la creencia de no tener faltas, esto es, falta de conocimiento de sí mismo y de la verdad que se esconde bajo la ilusión y pretensión de sabiduría. Saber que no se sabe, es decir, adquirir conciencia de los problemas y de las lagunas que escapan a la pretendida sabiduría: he ahí el primer resultado del examen y conocimiento de sí mismo, primera sabiduría verdadera.

"Querefonte —narra Sócrates, *Apol.*, 21— habiendo ido una vez a Delfos, tuvo la osadía de preguntar al oráculo si había alguien más sabio que yo. Y la Pitia le contestó: «Nadie». Al oir esto yo pensé: ¿Qué quiere decir el Dios?, ¿qué es lo que esconde en sus palabras?, pues tengo la certeza de no ser sabio, ni mucho menos. Entonces, ¿qué quiere decir cuando afirma que soy el más sabio entre los hombres? Y largo tiempo estuve pensando qué era lo que quería decir. Después me puse a indagar. Interpelé a uno de los que pasan por sabios y me dije: ahora voy a desmentir el vaticinio y a mostrar al oráculo que éste es más sabio que yo, aunque él haya dicho que yo lo soy. Pero, al examinarlo, he aquí lo que me ocurrió. Al conversar con él descubría que parecía sí sabio a muchos y sobre todo a sí mis-

mo, pero que no lo era. E intenté demostrarle: «Tú crees ser sabio y no lo eres . . .» Al irme pensé: en verdad soy más sabio que él pues nadie entre nosotros sabe nada bello y bueno, pero él cree saber y no sabe; yo no sé, pero tampoco creo saber. Y por esta pequeñez parece que soy más sabio: porque no creo saber lo que no sé".

La conciencia de su ignorancia representa para el hombre una verdadera sabiduría, en cuanto por ella su espíritu se purifica del error; "en cambio —dice Sócrates en el *Sofista* platónico— me parece ver una especie de ignorancia que es la más grande y peligrosa y tiene por sí sola un volumen igual al de todas las otras juntas". "¿Cuál es?" "La que no sabe y cree saber, pues origina todos los errores que cometemos con nuestra inteligencia."

6. La refutación como purificación y estímulo para la investigación. La mayéutica

Contra esta ignorancia tiene entonces que desarrollarse la *refutación*, parte inicial de la ironía socrática. Es verdad que Jaeger la separa, como segundo momento investigativo, de la exhortación, considerada momento preliminar; pero, según dije, la exhortación se hace efectiva y operante sólo por medio de la refutación [31] que suscita vergüenza, o sea exigencia de purificación. La refutación tiene la misión de suscitar en los otros la conciencia de su ignorancia, es decir, de encaminarlos hacia una purificación espiritual de sus errores y faltas, y por eso no llega ni debe llegar a una conclusión positiva sino a un resultado negativo que, sin embargo —en tanto conciencia de un vacío interior intolerable—, es preparación y estímulo para una investigación reconstructiva, tal como habría de serlo más tarde la duda metódica de Descartes.

"He aquí, por Heracles —dice Trasímaco en *La república*, 337 y sigs.—, la ironía habitual de Sócrates. Yo sabía, y se lo dije antes a esta gente, que tú no querías contestar y que emplearías la ironía y harías cualquier cosa antes que contestar, si alguien te interrogara. Ésa es tu costumbre: no contestar nunca sino, cuando otro contesta, tomar su discurso y refutarlo . . . He aquí la sabiduría de Sócrates."

Trasímaco personifica a quienes no comprenden el significado de purificación espiritual que la refutación tenía para Sócrates y también —según Proclo, *In Parmen.*, I, 7— para los eleatas y especialmente para Zenón: "Zenón refutaba a los que afirmaban la pluralidad de los entes y purificaba su pensamiento de la tendencia a lo múltiple pues la refutación es una purificación y liberación de la ignorancia y un encaminamiento hacia la verdad".

Pero para Sócrates, como para los pitagóricos, la purificación y liberación de

[31] "La forma de educación exhortativa —dice Sócrates, *Sof.*, 230a— a duras penas consigue un muy pequeño provecho."

los espíritus era una exigencia religiosa: una misión sagrada, dice en la *Apología,* que le había sido confiada por el Dios pues sólo mediante ella un espíritu cegado por el error puede reconquistar la vista y hallar el camino de la verdad y del bien, es decir, encontrar su salvación.

Por eso, justamente, Sócrates considera el hecho de que se lo refute como un beneficio que recibe, igual al que presta a los demás cuando es él quien les refuta sus errores.

"Y, ¿qué hombre soy yo? Uno de los que se dejan refutar con gusto cuando dicen cosas no verdaderas y refutan con gusto a los demás cuando son ellos quienes dicen algo no verdadero y no experimentan más molestias al ser refutados que al refutar; antes bien, creo que aquello es un bien mayor, en cuanto hay más ventaja en ser liberado del peor de los males que en liberar a otros." (*Gorg.*, 458.)

Esta liberación no sólo es un beneficio, sino una exigencia fundamental en el método socrático, según lo explica el *Sofista* platónico:

"A algunos les parece que cualquier ignorancia es involuntaria y que nadie querría nunca intentar aprender lo que ya cree saber, de manera que la forma de educación exhortativa a duras penas consigue un muy pequeño provecho. Ahora bien, cuando alguien cree decir algo bueno acerca de cualquier asunto y no dice nada, ellos lo van interrogando y, ligando sus opiniones mediante razonamientos, le demuestran que están en contradicción consigo mismas sobre el mismo asunto, al mismo respecto y en el mismo sentido. Entonces ellos, al reconocerlo, se enojan consigo mismos y se hacen benévolos con los demás y se liberan así de opiniones ásperas, con la más segura —para quien la experimenta— de todas las liberaciones. Pues quienes los purgan piensan de la misma manera que los médicos del cuerpo que no creen que éste pueda, antes de expulsar al obstáculo que lleva dentro, aprovechar el alimento que se le ofrece. La misma persuasión tienen los médicos del alma, es decir, ésta no puede aprovechar la enseñanza antes de que la refutación, haciendo que el refutado se avergüence, no le haya sacado las opiniones que le impedían aprender y lo presente puro y convencido de saber sólo lo que en verdad sabe y nada más." (*Sof.*, 230.)

Pero el *Sofista* considera aquí solamente los efectos intelectuales de la refutación, sin hablar de los morales, que no eran de menor profundidad, como lo demuestran con singular evidencia las declaraciones de Alcibíades en el *Banquete*, 216:

"Cuando escucho sus discursos, el corazón me salta en el pecho mucho más que a los coribantes y rompo a llorar... Los discursos de este Marsias muchas veces me han impresionado de manera tal que me parecía que no valía la pena vivir en mi condición... Sólo con él me ha ocurrido avergonzarme de algo."

Purificación moral, entonces, al mismo tiempo que intelectual: liberación por la cual el espíritu se halla puro y dis-

puesto para la verdadera actividad que le compete.

Y he aquí donde, como vimos, aparece en Sócrates el parangón —de origen pitagórico— entre el médico y el educador, que utilizaban también Protágoras y Gorgias, y que parece haber llegado a ser un lugar común en la cultura de la época[32]. El hondo interés por la medicina que Jaeger (*Paideia*, II, pág. 36 y sigs.) destaca en Sócrates procede probablemente de una exigencia pitagórica más que del ejemplo de Hipócrates o de Diógenes de Apolonia, porque se vincula a la necesidad fundamental de la purificación del espíritu que ya los pitagóricos comparaban con la purgación del cuerpo. Sin embargo, al repetir tal parangón, Sócrates lo aplica de modo acorde con el activismo de su pedagogía que no permite que aquel a quien se refuta permanezca en la actitud pasiva del enfermo ante aquel de quien recibe el purgante, sino que lo obliga a cooperar activamente en la refutación, etapa que el educador dirige más que efectúa.

Así es como la refutación logra su mayor eficacia; así es como al engendrar, respecto al conocimiento, una duda metódica, la convierte en preparación necesaria y estímulo para la investigación, según lo explica Sócrates a Menón en el diálogo platónico de este nombre:

"¡Oh, Sócrates!, antes de que te conociera me dijeron que todo lo que haces es crearte dificultades a ti mismo y a los otros a fuerza de sembrar dudas en tu cabeza y en la de los demás. Pareces un torpedo marino que deja aturdidos a cuantos lo tocan. Tú me produjiste un efecto semejante: me has aturdido el alma y ya no sé qué contestarte." "Yo —responde Sócrates— me parezco al torpedo si estando aturdido puedo producir en los demás el mismo aturdimiento pues no se trata de que yo esté seguro y siembre dudas en la cabeza de los demás, sino de que, por estar yo mismo más lleno de dudas que cualquiera, hago dudar también a los demás." (*Men.*, 80.)

La ironía de Sócrates finge en el momento aceptar el enfoque puramente negativo de la refutación[33] en el que Me-

[32] Véase MONDOLFO, RODOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. cit., parte II, cap. II.

[33] En un fino y agudo ensayo, "Sócrates, artista de la vida" —en *Sócrates, Galileo, Leopardi*, Buenos Aires, Partenón, 1947—, TURIN sostiene una interpretación *dramática* de la figura de Sócrates quien, atormentado durante toda su vida por la contradicción entre su fe en la verdad y su duda o desesperación de no poder enseñarla, no habría encontrado otra salida que la muerte, y por eso —en este punto TURIN concuerda con Nietzsche— *quiso* morir y obligó a la ciudad a darle la copa de veneno (págs. 164, 169 y *passim*). En el marco de esta interpretación debe atribuirse plena y trágica seriedad a las múltiples declaraciones de Sócrates: que no sabe cuál es la verdad; que se halla colmado de dudas; que busca como los demás y junto a ellos (*Gorg.*, 506 y 509; *Hip. may.*, 304; *Cárm.*, 165; *Men.*, etc.). Y por lo tanto TURIN objeta mi interpretación que ve en la ironía socrática, simulada por un momento —tanto en la refutación como en la mayéutica— la falta de ese conocimiento que Sócrates no quiere comunicar dogmáticamente a su inter-

nón expresaba la incomprensión común del método socrático, pero luego pone a plena luz el papel positivo que desempeña como estímulo para la reflexión investigativa, esto es, como mayéutica. Después de haber refutado el error del esclavo interrogado acerca del teorema de Pitágoras, Sócrates observa:

"El esclavo creía saber y contestaba como quien sabe y no tenía ni siquiera la más mínima duda; ahora la tiene: no sabe ni cree saber . . . Pero, ¿no sabe ahora más que antes? Y al colmarlo de dudas y de aturdimiento, ¿le hicimos daño?" "No". "Más bien me parece que lo hemos encaminado el descubrimiento de cómo es el problema; pues ahora, aunque no sabe, puede buscar con gusto, mientras que antes, sin reflexionar y convencido de que hablaba con razón, habría afirmado que un cuadrado doble debe tener doble lado." "Así es." "Entonces, ¿piensas que se habría puesto a buscar y a aprender lo que ya creía saber, de no sobrevenirle la duda, la conciencia de su ignorancia y el deseo de saber?" "No lo creo." "De manera que ese aturdimiento le ha sido útil." (*Men.*, 84.)

La refutación representa, pues, la etapa preliminar necesaria para encaminar el espíritu al descubrimiento de la verdad; sólo el espíritu purificado y liberado del error puede cumplir una investigación verdadera, desarrollando rectamente su capacidad intrínseca. La investigación resulta entonces, para Sócrates, ejercicio de un poder congénito que ante todo tiene que ser liberado del obstáculo que le oponen los prejuicios y los errores a fin de que pueda dar a luz su producto genuino: así, después de la refutación, se presenta la segunda parte del método socrático, la *mayéutica* o arte del alumbramiento.

"¿No has oído decir —pregunta Sócrates, *Teet.*, 148 y sigs.— que yo soy hijo de una hábil y renombrada partera, Fenareta?" "Sí." "¿Y oíste decir, también, que me dedico al mismo arte?" "Eso no." "Pues bien: sabe que ésa es la verdad. Reflexiona en lo que concierne a las parteras y comprenderás mejor lo que quiero decir . . . ¿No es natural y necesario que a las mujeres encintas las reconozcan las parteras, mejor que las otras?" "Ciertamente." "Además, las parteras tienen

locutor, sino hacérselo descubrir activamente por medio de interrogatorios. Esto, me objeta TURIN, significa imputar a Sócrates —el purificador, el maestro, el mártir— una auténtica mentira; ¿y cómo podría purificar a los demás quien se corrompe en la mentira en el instante mismo en que emprende la tarea purificadora? Sin embargo no me parece que pueda hablarse de mentira a propósito de un método didáctico que para Sócrates no es un juego sino una honda exigencia: la de no anticipar nociones a sus discípulos sino obligarlos a descubrirlas ellos mismos, activamente, tal como el esclavo de Menón descubre el teorema de Pitágoras ("Mira, Menón, que yo no le enseño nada sino que le pregunto todo"). ¿Diremos que Sócrates ignoraba efectivamente tal teorema, puesto que interroga y no enseña? ¿Y qué diremos en casos como el de *Gorgias*, donde la declaración de Sócrates: "repito nuevamente que no sé cuál es la verdad", se inserta en un discurso eminentemente dogmático donde, al expresar teorías muy terminantes acerca del bien y de la justicia, Sócrates también afirma: "He aquí lo que afirmo y creo que es la verdad" (507d)?

brebajes y pueden con sus encantamientos estimular los esfuerzos del parto o, si quieren, suavizarlos y facilitar el alumbramiento de las que sufren al dar a luz y favorecer el aborto cuando resulte un feto prematuro." "Es cierto." "Ahora bien, mi arte de partear se asemeja en todo al de ellas; sólo difiere en que se aplica a los hombres y no a las mujeres, y concierne a sus almas y no a sus cuerpos. Sobre todo, mi arte se caracteriza por lo siguiente: se puede probar por todos los medios si el pensamiento del joven ha de parir algo fantástico y falso o genuino y verdadero. Por otra parte, tengo en común con las parteras el ser estéril en sabiduría y se me puede reprochar lo que muchos me reprochan, es decir, que pregunto a los demás, pero no contesto nada acerca de nada, por falta de sabiduría. Y ésta es la causa: el Dios me impone el deber de ayudar a parir a los otros, pero a mí me lo impide. No soy sabio, pues, ni tengo descubrimientos que mi alma haya dado a luz, sino que los que están conmigo parecen al comienzo ignorantes, pero después . . . hacen un progreso admirable . . . Sin embargo, es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos quienes por sí mismos hallaron muchas y bellas cosas que ya poseían."

¿Qué significa esta afirmación: "el Dios me impide parir"? Significa que la misión de maestro que el Dios impone a Sócrates no se cumple si las verdades no son conquistadas activamente por los discípulos mismos, si no son hijas de sus espíritus y si ellos no las sienten como verdaderamente suyas. Sólo así pueden tener la plenitud de su valor intelectual y moral, cognoscitivo y práctico; y por eso la ironía socrática, que finge ignorancia, no es una mentira (como opina Turin, *loc. cit.*) sino una obligación impuesta por la misma misión sagrada de abstenerse de la enseñanza dogmática, un imperativo categórico para el verdadero maestro. De este modo, la afirmación de su propia esterilidad y carencia de sabiduría no constituye solamente una expresión de la ironía socrática, sino que define, además, la característica de su método —que estimula la investigación en vez de ofrecer doctrina— en la convicción de que el interrogado extrae realmente sus contestaciones y descubrimientos del interior de su espíritu.

"Mira cómo este joven contesta buscando conmigo —dice Sócrates, *Men.*, 84 y sigs.— y cómo consigue encontrar . . . mientras que yo no hago más que interrogarlo, sin enseñarle nada. Observa si alguna vez hallas que le enseño o le muestro algo en lugar de preguntarle, simplemente, acerca de lo que por sí mismo piensa. Y por eso sucede que tiene ciencia, si se le pregunta de manera verdadera, y la extrae de su interior, sin que nadie le enseñe."

Pero no hay que pasar por alto esta frase de apariencia inocente: "si se le pregunta de manera verdadera", porque en ella está la clave del enigma. Ella explica la confesión singular de Teeteto: "Por

tu mediación dije más de lo que tenía en mi pensamiento". (*Teet.*, 210.) La interrogación *verdadera* del verdadero maestro es en realidad un método de enseñanza y de instrucción, pero de una instrucción activa que se ejerce sin que lo parezca, como estímulo, guía y sugestión disfrazada [34].

Sin embargo, este método supone y afirma la existencia, en el interrogado, de una potencia espiritual intrínseca y, al convertirla de potencia en acto, tiene que considerar que en su espíritu existe cierto saber congénito o bien cierta capacidad cognoscitiva que tiende a realizarse. En otras palabras, el método socrático de la mayéutica contiene en germen, más o menos conscientemente, la convicción que Platón expresa en su teoría de la reminiscencia, cuyo verdadero significado es esencialmente activista, de facultad y esfuerzo de conquista y no de mero vestigio pasivo de una inerte contemplación anterior [35].

7. La ciencia y los conceptos universales

Pero para Sócrates ese saber congénito no puede referirse al mundo exterior, físico, que aprehendemos mediante la experiencia sensible, sino a nuestro mundo interior humano o moral. El desplazamiento de la investigación del mundo natural al humano, que habían efectuado ya los sofistas por motivos prácticos y de utilidad (preparación de los jóvenes para la vida política), vuelve a afirmarse en Sócrates por una exigencia esencialmente teórica y ético-religiosa: la posibilidad de la ciencia y su papel de purificación espiritual.

La ciencia tiene que ofrecer un carácter de universalidad, ser válida para todos, mientras que la experiencia sensible, de acuerdo con lo que había demostrado Protágoras, es relativa a cada sujeto individual y a su condición momentánea: fuente de mudable opinión, no de ciencia firme. En efecto, opiniones, no ciencia, eran en sus contrastes recíprocos todas las teorías de los naturalistas, según la observación que Jenofonte (*Memor.*, I, 1) atribuye a Sócrates:

"Se asombraba de que no se viera claramente que para los hombres no hay posibilidad de resolver semejantes problemas —los de la naturaleza— pues los mismos que se jactan de saber razonar

[34] TURIN (*op. cit.*, pág. 168) me objeta: "Todo lo que es disfraz oscurece la verdad ... No podremos nunca asentir a esta blasfemia lógica y moral: que alguien consiga prender el fuego a los otros apagando justamente el suyo ... Sócrates bien sabe que nadie puede encender si no arde". Por cierto que lo sabe y por eso no apaga de ninguna manera el fuego en su interior, sino que se hace compañero de investigación de sus discípulos y, a través de la búsqueda que realiza no a solas sino junto a los demás, logra comunicar su fuego a los discípulos. Después de haber aclarado esto, puedo repetir con Turin: "Ahí tenemos la autenticidad del maestro: donde está el amor; donde está *su amor*".

[35] Para esta interpretación de la reminiscencia platónica remito a mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. cit., parte II, cap. II.

acerca de ellos no concuerdan entre sí sino que riñen como locos. Unos creen que el ser es solamente uno; otros, que es una pluralidad infinita; unos, que todo está en movimiento perpetuo; otros, que nada se mueve nunca; unos, que todo nace y perece; otros, que jamás nace ni perece nada."

En cambio, en lo que respecta a las cosas humanas, decubría en nuestra conciencia misma la existencia de principios universales (conceptos, leyes) alcanzables por el examen, la reflexión y la discusión. Por eso, dice Jenofonte (*loc. cit.*): "Razonaba siempre sobre cosas humanas, buscando qué es la piedad y qué la impiedad, qué es lo bello y qué lo feo, qué es lo justo y qué lo injusto, qué es la sabiduría y qué la locura, qué es el valor y qué la cobardía, qué es el estado, qué es el hombre de estado, y así otras cosas cuyo conocimiento pensaba que debía caracterizar al hombre capaz, y cuya ignorancia pensaba que debía definirse justamente como condición de esclavitud espiritual".

Su investigación no quería versar en lo mudable —objeto solamente de opinión— sino en lo inmutable, es decir, lo universal, la esencia —objeto de ciencia—. Como decía Aristóteles (*Metaf.*, I, VI, 987), "Sócrates discutía solamente acerca de las cosas morales y no se interesaba en absoluto en la naturaleza; y en las cosas morales buscaba lo universal, pues fue el primero que tomó como objeto de su pensamiento las definiciones". Y agrega Aristóteles en otro lugar de la *Metafísica* (XIII, IV, 1078): "Tenía razón en buscar las esencias (lo que es cada cosa) pues quería razonar y el principio de los razonamientos está constituido por la esencia de las cosas".

La esencia, lo universal, es decir, lo que hay de común en las particularidades, representa la unidad de la especie: por eso se afirma vigorosamente en Sócrates la exigencia de unidad en el conocimiento verdadero. Esta exigencia de unidad o universalidad se afirma, empero, en un doble sentido: con respecto a los sujetos y con respecto a los objetos de conocimiento. Lo que observa De Sanctis (*op. cit.*, II, pág. 484) —que, aun en la conclusión negativa de su no saber, la dialéctica socrática contiene un elemento esencial positivo y constructivo, que es la confianza incondicional en el valor de la razón, y una proclamación solemne de sus derechos— puede entenderse de manera más adecuada si se considera la orientación característica del método socrático de investigación que sustituye el logos por el diálogo.

En el logos individual los sofistas habían señalado el carácter de subjetividad y relatividad; Sócrates, en cambio —como observa G. Galli, *op. cit.*, pág 75—, quiere encontrar en la misma conciencia del sujeto no sólo la particularidad relativa sino también la universalidad absoluta. ¿Cómo? Por medio de la posibilidad del acuerdo con las otras conciencias —según explicó Martinetti, *op. cit.*, pág. 433— o, más concretamente —según las

finas observaciones de Semerari, *op. cit.*, pág. 499 y sigs.—, mediante el ejercicio de la búsqueda en común. "Puesto que estamos de acuerdo en que debemos buscar lo que no sabemos, ¿quieres que tratemos de *buscar juntos* qué es la virtud?" (*Men.*, 86 b.)

La búsqueda en común —dice Semerari— introduce en la conquista humanista de los sofistas y en su principio de la pluralidad la exigencia de la objetividad y unidad, esto es, de la universalidad. "Cuando en la discusión concuerdes conmigo —dice Sócrates a Cálicles, *Gorg.*, 487e— podemos considerar aquello en que los dos concordamos . . . y no necesitaremos buscar otra piedra de toque . . . Nuestra concordancia nos dará la verdad perfecta." La satisfacción de la exigencia heraclítea del *logos común*, según Sócrates se puede alcanzar mediante el diálogo, esto es, mediante la cooperación, la solidaridad investigativa de los distintos sujetos, que en la coincidencia recíproca pueden encontrar lo subjetivo que es también objetivo, lo individual que es también universal [36].

Así se tiene la unidad de concepto a través de la multiplicidad de los sujetos y de las inteligencias; pero junto con esta unidad subjetiva debe buscarse y lograrse también la objetividad, vale decir, la unidad del concepto a través de la multiplicidad de las cosas y de los hechos. Esta doble unidad conjunta es lo que busca la ciencia.

"Yo buscaba —dice Sócrates, *Men.*, 72 y sigs.— una única virtud y encuentro ahora un enjambre. Y, sirviéndome de esta imagen del enjambre, si te pregunto, ¿cuál es la naturaleza de las abejas?, contestarás que hay muchas abejas y de muchas especies. Pero . . . si te pregunto, ¿qué es aquello por lo cual las abejas no son distintas sino que son todas abejas? . . . Y, en lo que respecta a las virtudes, también sucede algo parecido: aunque hay muchas y de muchas especies, en todas resplandece una esencia común por la cual todas son virtudes . . . Si alguien preguntase, ¿qué es la figura? . . . sin duda encontraríamos muchas figuras distintas; pero no es esto lo que quiero, sino que, puesto que a todas, a pesar de su oposición recíproca, las llamo figuras . . . quiero saber lo siguiente: ¿qué es lo que llamas figura? ¿No entiendes que busco lo que hay de igual en lo redondo, en lo recto y en todas las otras figuras?"

Así se perfila el camino de la ciencia en el paso de la multiplicidad de los particulares a la unidad de lo universal por la *inducción*, y en la determinación exacta de ese universal por la *definición*, los dos elementos del método científico, cuyo mérito Aristóteles (*Metaf.*, XIII, IV, 1078) declara que coresponde a Sócrates. "Dos cosas pueden con derecho atribuirse

[36] Cf. JAEGER, W., *Paideia*, ed. cit., t. II, pág. 79. "El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con los hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida."

a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones de lo universal, pues ambas conciernen al principio de la ciencia."

Sin embargo, este testimonio aristotélico, puesto en tela de juicio especialmente por H. Maier (*op. cit.*, pág. 98 y sigs.), debe entenderse como reconocimiento de una exigencia afirmada más que satisfecha por Sócrates, o sea, realizada sobre todo como esfuerzo crítico más que constructivo; en una palabra: logra la refutación de las definiciones propuestas más que la determinación conclusiva de una definición verdadera. "Sócrates —dice Schuhl, *op. cit.*, pág. 55— critica las definiciones propuestas, indica en qué dirección puede encontrarse una mejor, pero sin hacer nunca más que sugerir el camino que se debe elegir."

Esta afirmación, pues, de una exigencia que Sócrates generalmente no llega a satisfacer, sin duda tiene importancia fundamental como indicación del camino por el cual se interna luego Platón, pero asimismo explica, por otro lado, la reacción de Antístenes, quien repudia la investigación científica y toda tentativa de definición de los conceptos y sólo conserva la exigencia ética. Sin embargo, el encaminamiento al platonismo tiene que admitirse como tendencia innegable de Sócrates, tendencia que, a pesar del intento de Burnet de demostrar lo contrario, no ha llegado a convertirse en conciencia teórica, pero que en germen estaba implícita en él. En efecto, al declarar que el conocimiento verdadero o ciencia ha de constituirse mediante los universales (conceptos), Sócrates implica ya en su gnoseología la tendencia a una ontología idealista. El método de investigación de Sócrates representaba un encaminamiento a la doctrina ontológica de Platón. Más bien puede decirse que cierta afirmación de una realidad objetiva de ideas, cuya existencia y fuerza los hombres tienen que reconocer, aparece por lo menos implícita en Sócrates con respecto a las ideas éticas y especialmente con respecto a la fundamental, es decir, la idea del bien.

8. Ciencia y virtud, ignorancia y pecado. La unidad de las virtudes

Pero, según el pensamiento de Sócrates, esta idea del bien no debe interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual separada y distinta de las exigencias y energías volitivas del hombre, sino como objeto de una íntima adhesión espiritual, objeto de amor y voluntad activa; en consecuencia, su conocimiento se convierte en fuerza rectora y motriz de la actividad espiritual y práctica humana. Así, puede decirse que la virtud es ciencia y, recíprocamente, que la ciencia es virtud. De acuerdo con testimonios de Aristóteles, "creía Sócrates que las virtudes se identificaban con la razón, considerando que todas eran ciencias... y hasta llegaba a afirmar, recurriendo a la razón, que donde hay ciencia no puede faltar el dominio de sí mismo pues nadie

que tenga inteligencia obra en contra de lo mejor o, si acaso lo hace, es por la ignorancia". (*Et. Nic.*, VI, XIII, 1145 y VII, II, 1146.)

Por cierto que Aristóteles —según la objeción que Turin (*op. cit.*, pág. 158 y sigs.) formula a estas citas— critica esta concepción socrática y le opone su distinción entre teoría y práctica, pero lo que interesa aquí, para determinar el pensamiento de Sócrates, es el testimonio y no la crítica aristotélica. Este testimonio nos confirma que ciencia significa para Sócrates dominio de sí mismo, es decir no sólo pura contemplación sino también acción. El conocimiento de la verdad resulta conocimiento verdadero en tanto se convierte en convicción que implica una tendencia activa y la determina, esto es, tiene y desarrolla un carácter de impulso motor y rector de la acción práctica. En este sentido debemos interpretar un pasaje de Jenofonte donde las expresiones y los ejemplos son, sin embargo, inferiores al verdadero significado de la concepción socrática.

"El que sabe de qué manera debemos honrar a los dioses nunca considerará que le conviene hacerlo de una manera diferente." "No, en verdad." "¿Y crees que quien sepa lo que tiene que hacer puede considerar que le convenga no hacerlo?" "No lo creo." "¿Y conoces a alguien que haga cosas diferentes de las que juzga que es necesario hacer?" "No." "Entonces, los que saben lo que las leyes ordenan hacen cosas justas." "Sin duda." "Entonces definiremos rectamente como hombres justos a los que saben lo que las leyes ordenan." (*Memor.*, IV, VI.)

Jenofonte no se da cuenta aquí de la transformación que Sócrates introduce en el concepto de ley, cuyo verdadero valor sólo puede apreciarse (como lo señala Jaeger, en *Paideia*, II, pág. 62) teniendo presente la disolución de la autoridad exterior de la ley ocurrida en la época de los sofistas, que abrió paso a la afirmación de una ley interior.

Sócrates es quien primero asevera esta ley interior, para la cual probablemente introdujo en el idioma de Atenas la nueva palabra *eukráteia* (adoptada luego tanto por Platón como por Jenofonte e Isócrates), que significa autodominio y lleva consigo implícito un nuevo concepto de libertad interior, tal como lo destacó Heinrich Gomperz [37].

En el pasaje citado de Jenofonte el verdadero concepto socrático se vislumbra a través de las expresiones: "el que sabe, los que saben". "Los que saben" son los *sabios*, concepto que, para Sócrates y para todos los griegos, no se refiere al intelecto sino a la vida integral del espíritu. La interpretación corriente que atribuye a Sócrates la teoría según la cual el puro razonamiento abstracto debe

[37] *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena, 1904, que, según afirma JAEGER en *Paideia*, tomo II, pág. 64, ha arrojado mucha luz acerca de la importancia histórica de la idea de libertad interior y ha contribuido esencialmente a la inteligente comprensión de Sócrates.

regir la conducta práctica del hombre (ética intelectualista) pasa por alto la polémica del filósofo contra la opinión común que separa y coloca en mutuo contraste la inteligencia —convertida en fría contemplación abstracta— y los impulsos —que en ese caso resultan irracionales—. En contra de esta separación y oposición, Sócrates afirma la unidad e identidad entre la razón y la fuerza del carácter.

"La mayoría de los hombres —dice Sócrates en el *Prot.*, 352— tiene acerca de la ciencia la opinión siguiente: que carece de fuerza activa y de poder para dirigir y ser soberana; piensa no sólo que se halla en tal situación, sino también que, a menudo, a pesar de estar presente en el alma de un hombre, la que domina no es ella sino algo distinto, ora la impulsividad, ora el placer, ora el dolor, ora el amor, a menudo el miedo, y juzga en todo y por todo que la ciencia es como un esclavo que los demás arrastran de un lado a otro. Entonces, ¿también a ti te parece lo mismo, o te parece que la ciencia es una cosa bella, capaz de dominar al hombre de manera que, si uno sabe qué es el bien y qué es el mal, no puede ser vencido por nada ni obrar de manera distinta de como manda la ciencia, sino que la sola sabiduría basta para ayudar al hombre?"

Claro está, entonces, que esta ciencia o sabiduría de que habla Sócrates no es puro conocimiento separado de la energía vital del carácter, sino todo un hábito o forma espiritual que conforma y gobierna la vida íntegra: es precisamente esa "energía espiritual de Sócrates", cuya afirmación, interpretada de modo unilateral, aparece en su discípulo Antístenes, quien quiere oponerla a la ciencia. En cambio, Sócrates, al aceptar en su misticismo el concepto pitagórico de la ciencia como camino de purificación y liberación espiritual, presenta ya la idea del *sabio* que habría de predominar más tarde en la filosofía postaristotélica; la idea de un hábito y ejercicio de autodominio en que la ciencia o sabiduría se identifica con la fuerza del carácter, y la falta de ella con la debilidad espiritual que transforma al hombre en esclavo de los impulsos irracionales.

En otras palabras, "Sócrates —según afirmó Melli en *Socrate*, pág. 16— va en pos de la ciencia de esa razón que veintidós siglos despuéts un espíritu, en muchos aspectos afín, llamaría la *razón práctica*, esto es, la razón legisladora de la vida". Sócrates, probablemente, como supone Jaeger (*op. cit.*, pág. 77), la llamó *phrónesis*, anticipándose en esto al concepto platónico. "El conocimiento del bien —repito con Jaeger— que Sócrates descubre en la base de todas y de cada una de las llamadas virtudes humanas no es una operación de la inteligencia, sino que, como Platón comprendió certeramente, es la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración

del conocimiento y la posesión de lo conocido."

Por ese mismo concepto, el error y la culpa pueden considerarse una carencia de ciencia o sabiduría, es decir, también una ignorancia; y así puede afirmarse la sentencia característica de Sócrates: "nadie peca voluntariamente" [38]. La culpa está en la ignorancia en tanto implica y representa una mala orientación espiritual.

"Yo no creo que nadie entre los sabios admita que alguien incurra en culpas por su propia voluntad, ni que espontáneamente se haga culpable de acciones feas y malas, pues sabe que todos los que llevan a cabo acciones feas y malas las cumplen sin quererlo." (*Prot.*, 345.) "Nadie que sepa o crea que hay cosas mejores que las que hace y que están a su alcance, cuando conoce la posibilidad de otras mejores sigue haciendo las que hace; y dejarse vencer por sí mismo no puede ser sino ignorancia, y llegar a vencerse a sí mismo no es sino sabiduría . . . Ahora bien, ¿no decís que la ignorancia es esto: tener falsa opinión y equivocarse en asuntos de gran trascendencia? ¿Y decía yo algo distinto al afirmar que nadie por propia voluntad va al encuentro de los males o de lo que cree que es un mal?" (*Prot.*, 358.)

Resulta evidente, pues, que la opinión acerca del bien y del mal considerada por Sócrates no representa sólo un vicio intelectual sino también un impulso y una tendencia. La concepción socrática consiste en la inseparabilidad de conocimiento y tendencia, en la unidad de inteligencia y voluntad. Sin esa unidad e inseparabilidad no podría darse una purificación del espíritu: esa acción implica necesariamente un carácter activo, no contemplativo, de la sabiduría. Sabiduría, dice Sócrates, es "vencerse a sí mismo"; ignorancia, en cambio, es "ser vencido por sí mismo", por un sí mismo inferior que prevalece y triunfa sobre el superior. Este concepto se halla expresado en palabras casi idénticas en un fragmento democríteo —75 de la colección de Mullach, no aceptado por Diels pero acorde con otros dos que acepta: B214 y B236—, coincidencia que puede hacernos sospechar algún antecedente pitagórico. Pero en Sócrates no sólo era teoría sino experiencia vivida, según un testimonio de su discípulo Fedón, quien relata que cuando el fisonomista asirio Zópyros descubrió en la cara de Sócrates los rasgos de una sensualidad violenta y los discípulos protestaron, Sócrates dijo: "Zópyros vio exactamente, pero yo he dominado mis deseos" [39].

Nada de esto es ética intelectualista,

[38] Esta tesis, según señala JAEGER en *Paideia*, ed. cit., t. II, pág. 82, lleva ya implícita la premisa de que la voluntad se encamina hacia el bien como hacia su *telos* y el hecho de que este concepto aparezca no sólo en Platón sino también en los demás discípulos de Sócrates indica que se trata manifiestamente de un concepto socrático.

[39] Cf. GOMPERZ, TH., *Griechischer Denker*; *tr.* francesa: París, Alcan, pág. 49.

sino reconocimiento de una lucha interior entre dos fuerzas opuestas —interiores ambas, por cierto, pero vinculadas la una a bienes exteriores que no dependen de nosotros, la otra a su propia ley interna—, a saber: el yo inferior de las pasiones y los deseos irracionales —causa de la ceguera espiritual y de la intemperancia que es esclavitud del espíritu y obstáculo para la ciencia y la virtud— y el yo superior de la temperancia y el autodominio que es condición no sólo de la inteligencia sino también de la voluntad; visión clara y conducta sabia, al mismo tiempo e inseparablemente; autonomía que se sobrepone a toda heteronomía, libertad que se desliga de toda esclavitud espiritual.

"Quien se halla —dice Sócrates en *Memor.*, IV, III— bajo el dominio de los placeres sensuales y llega a ser por ellos impotente para hacer lo mejor, ¿crees tú que está libre?" "No, seguramente." "Y los intemperantes, ¿te parece que se encuentran sólo impedidos de hacer lo mejor o también constreñidos a hacer las cosas más innobles? . . . Sirven, entonces, a la peor esclavitud." "Así me parece." "¿Y no te parece que la intemperancia aleja a los hombres de la sabiduría, que es el máximo de los bienes, y los arroja a su opuesto? . . . ¿Qué diferencia hay entre el intemperante y el animal más incapaz de ciencia? . . . Sólo los temperantes pueden ver lo mejor en cada cosa y distinguir las cosas según sus especies y elegir las buenas y abstenerse de las malas."

Sólo los temperantes pueden ver lo mejor. Es decir, la visión de la verdad y del bien pueden considerarse no sólo causa sino también consecuencia de la temperancia; la relación que las vincula y unifica es una relación de reciprocidad. De ello deriva también la posibilidad de que el hombre bueno se convierta en malo por alguna condición patológica:

"Así el hombre bueno acaso también podría convertirse en malo, ya sea a causa de la edad o del cansancio o de la enfermedad o de otro accidente, pues sólo puede ser condición mala ésta: quedar privado de la sabiduría. En cambio el hombre malo nunca puede convertirse en malo pues ya lo es." (*Prot.*, 345.)

La maldad puede también constituir un obstáculo en la adquisición de la sabiduría. Al admitir la existencia de disposiciones favorables y desfavorables para la sabiduría, Sócrates llega alguna vez al punto de considerar que puede existir una disposición absolutamente negativa y contraria, radicalmente insuperable; por eso su inspiración misteriosa, su *daimon*, lo guía cuando elige a sus discípulos:

"Con algunos mi *daimon* me impide conversar; con otros, me lo permite." (*Teet.*, 151.) "Rechaza a muchos, y éstos no tendrían ninguna ventaja en conversar conmigo, de manera que tampoco a mí me resulta posible conversar con ellos; con muchos no me impide conversar, pero de la conversación no obtienen ningún provecho. Aquellos cuya conversación es favorecida por el poder del *daimon* son los que has observado que en

seguida sacan gran provecho." (*Teag.*, 129.)

He ahí una distinción de tres clases de espíritus en relación con la posibilidad de adquirir sabiduría: hay una disposición absolutamente negativa que determina una invencible repulsa instintiva; otra, neutra, que representa una falta de interés con la cual no puede obtenerse ningún resultado útil; y, por fin, la disposición favorable que significa una atracción espontánea, una simpatía recíproca entre maestro y discípulo que constituye una fecunda condición comunicativa. En los tres casos entra siempre en juego un hábito, una tendencia del espíritu todo; no se puede hablar de inteligencia sino en el sentido de un hábito, unitario y sistemático, del espíritu íntegro, condición de la posibilidad misma del ejercicio de la actividad intelectiva.

Por eso también la purificación cumplida por la refutación resulta un cambio en la disposición unitaria de la mente y la voluntad. Y Sócrates entonces repudia la separación de mente y voluntad; afirmar esa separación nos lleva a consecuencias absurdas. Tomando como premisa una afirmación de Hipias según la cual "los embusteros son capaces, inteligentes, doctos y sabios en las cosas en que engañan", Sócrates observa:

"Tengo vivo interés en examinar el problema de que hemos hablado; es decir, si son mejores los que pecan por propia voluntad o los que pecan en contra de su voluntad ... En cada arte o ciencia la habilidad superior sabe hacer lo malo y feo y equivocarse por propia voluntad, mientras que la inferior yerra en contra de su voluntad ... Entonces, quien hace el mal y peca por propia voluntad, ¿será mejor que quien lo hace sin quererlo?" "Sería una enormidad, Sócrates." "Sin embargo, me parece que resulta de lo que dijimos ... ¿No reconocimos que cuanto más hábil y más sabia es el alma tanto mejor será y tanto más apta para hacer ambas cosas, el bien y el mal, en cada acción? ... Es propio del hombre bueno, entonces, hacer el mal por su propia voluntad, y del malo hacerlo contra su voluntad, si es bueno el que tiene el alma buena ..." "No puedo aceptar esto, Sócrates." "Ni yo concedérmelo a mí mismo, Hipias; pero deriva necesariamente del razonamiento que hacíamos." (*Hip. men.*, 372-5.)

Consecuencia enorme e inadmisible que deriva de la separación establecida entre inteligencia y voluntad, sabiduría y virtud, que, por otro lado, se habían identificado mutuamente. La separación surge cuando se las considera habilidades particulares y distinguibles, así, las unas de las otras; para Sócrates cada una constituye, en cambio, un hábito unitario, sistemático, total del espíritu y ha de coincidir cabalmente, entonces, con las otras. Sólo de esta manera queda eliminada cualquier contradicción. De este concepto unitario de la orientación intelectual y moral del espíritu deriva también el concepto unitario de la virtud, es decir, la unidad

indivisible y la identidad de todas las virtudes, que constituye al mismo tiempo su unidad e identidad con la sabiduría. El concepto que desarrollan especialmente los estoicos tiene sus antecedentes en Sócrates. Pregunta Sócrates en el *Protágoras*:

"Explícame con claridad si la virtud es algo único y si la justicia, la sabiduría, la santidad, son partes suyas o si las que he nombrado no son sino nombres de una misma cosa que es única." "A esto resulta fácil contestar, Sócrates, que todas las que nombras son partes de la virtud, que es una sola . . ." "¿Y cada una de esas partes es distinta de la otra?" "Sí." "¿Y tiene cada una su función propia, como las partes de la cara? Pues el ojo no es como el oído, ni su función es la misma; ni entre las otras partes hay una igual a otra, ni por su función ni por lo demás. ¿Así también las partes de la virtud son mutuamente distintas por sí mismas y por su papel? . . ." "Así es . . ." "Entonces, ¿la santidad no es cosa justa, ni la justicia cosa santa . . . sino injusta aquélla e impía ésta? ¿Qué vamos a contestar? Por mí cuenta diría que *la justicia es santa y la santidad justa* . . . Además, ¿hay algo que llamas locura?" "Sí." "¿Y eso no es de todas maneras lo opuesto a la sabiduría?" "Me parece." "Pero cuando los hombres actúan recta y útilmente, ¿te parecen sabios, al obrar así, o lo contrario?" "Sabios." "Ahora bien, ¿no son sabios por su sabiduría?" "Es menester que lo sean." "Pero . . . para cada uno de los opuestos, ¿hay un solo opuesto y nada más?" "Uno solo . . ." "Entonces resulta ciencia la justicia, así como la sabiduría, el valor y la virtud." (*Prot.*, 329 y sigs., 332 y 361.)

En conclusión, para Sócrates la virtud se identifica con la sabiduría en cuanto es capacidad de autodominio, no momentánea u ocasional sino metódica y constante, hábito unitario del espíritu que se conquista sólo mediante el esfuerzo perseverante y continuo de la inteligencia y de la voluntad unidas en un nexo recíproco e inseparable. Por lo tanto, esforzarse en conseguir la sabiduría significa lo que Sócrates en la *Apología* declara que ha predicado y sigue predicando a cada uno de sus conciudadanos para cumplir con ellos la misión que le fue confiada por el Dios, esto es, "tener cuidado y preocupación del alma para hacerla mejor", intelectual y moralmente, al mismo tiempo y por el mismo proceso activo de purificación y perfeccionamiento.

9. El eudemonismo socrático: no utilitarismo, sino ética del amor y del deber

En este cuidado del alma para mejorarla consiste el concepto socrático de la virtud, que, empero, continúa siendo típicamente griego en cuanto identifica virtud y felicidad y expresa tal identificación en la fórmula característica *eu práttein*, que significa al mismo tiempo "obrar bien" y "estar bien". Por ello la ética socrática ha sido justamente defi-

nida por Zeller como un *eudemonismo.* Su orientación esencial mantiene la tendencia común a toda la ética griega, que siempre, desde los gnómicos hasta los post-aristotélicos, ha planteado el problema del bien como problema de la felicidad.

Por cierto que esta orientación se transmite también a una parte considerable de la ética cristiana, de modo que, por ejemplo, Windelband en su *Historia de la filosofía* pudo decir, aludiendo a San Agustín, que todos los motivos de su pensamiento se concentran en el concepto de beatitud o felicidad; pero en la historia de la ética cristiana encontramos también formas de rigorismo como la moral de Kant, que afirma la oposición y exige la separación, en la conducta misma, entre la ley del deber y la de la felicidad, cuya conciliación considera posible sólo en el postulado de una vida ultraterrena del alma inmortal. La ética griega, en cambio, no conoce un rigorismo de ese tipo; aun cuando con los cínicos repudia enérgicamente el placer, por considerarlo esclavización del alma, y reivindica la libertad espiritual, hace consistir precisamente en ella la felicidad y el estado divino del sabio.

A la mencionada tradición pertenece la misma concepción mística de los órficos y de los pitagóricos, con la que Sócrates tiene vínculos innegables. En ella, quien por su alma alcanza la condición perfecta y santa se llama "beato" o "bienaventurado" (*makarios, olbios*); y un fragmento de Epicarmo (fr. 297 Kaibel = B 45 Diels), reproducido por Eurípides (fr. 198 Nauck), eco de este concepto, dice: "a quien no se cuida de dar a su alma algo bello y bueno nunca lo llamaré *beato,* sino que diré que termina su vida custodiando bienes ajenos". Se anticipa aquí la exigencia socrática del cuidado del alma, pero la terminología utilizada, que pertenece al lenguaje escatológico, demuestra que la beatitud en que piensan los órfico-pitagóricos (y los escritores que hacen eco a sus ideas, como Epicarmo) se refiere místicamente a la vida futura. En Sócrates hay también, como veremos, un eco de esa preocupación escatológica que subsiste luego en Platón, pero también se da, y de manera predominante, una aplicación a la vida presente que luego, a través de Aristóteles, llegaría a ser exclusiva de los postaristotélicos, quienes prosiguen afirmando que el *sabio* (es decir, el perfecto virtuoso) está colmado de felicidad y de satisfacción interior y exento de toda turbación: "Vivirás como un Dios entre los hombres —dice Epicuro al referirse en su *Carta a Meneceo* a la condición del sabio— pues en nada se parece a un ser que vive una vida mortal el hombre que vive entre los bienes inmortales" de la sabiduría.

Sócrates afirma que esa condición de *eupraxía* es propia de su vida toda, en tanto se esfuerza en realizar la exigencia de la virtud: "¿No sabes —dice, *Memor.*, IV, VIII —que a nadie concederé la gloria de haber vivido mejor ni con mayor alegría que yo? Pues a mi parecer viven de

manera óptima quienes de la mejor manera se esfuerzan en transformarse en óptimos, y con alegría suma quienes tienen más vivo el sentimiento de estar transformándose continuamente en mejores".

Al procurar la purificación y el perfeccionamiento del alma, la sabiduría produce, según Sócrates, un acercamiento al estado divino: el sabio crea en sí mismo una fuente de satisfacción espiritual independiente del exterior, y así alcanza un estado de beatitud. "El hombre que ha puesto en sí mismo cuanto conduce a la felicidad o aproxima a ella, y no queda ligado a la condición de los demás, por cuyas buenas o malas vicisitudes pueda fluctuar también la suya, ése se ha preparado la mejor vida, ése es sabio, ése es valeroso y prudente." (*Menex.*, 248.)

Su condición de autonomía es radicalmente opuesta a la suerte feliz, que a Sócrates le parece indigna del hombre porque significa una dependencia total con respecto a las cosas exteriores sin que en ella intervenga la voluntad.

"Una vez, al preguntársele cuál le parecía la mejor tarea para el hombre, Sócrates contestó: *vivir bien*. Al seguir preguntándosele si también la suerte le parecía un *papel* para el hombre, contestó: «La suerte y la acción me parecen cosas opuestas, pues llamo suerte a hallar una cosa útil sin buscarla; llamo en cambio vivir bien a alcanzar su fin por medio del estudio y del ejercicio; y me parece que quienes se dedican a ello viven bien»." (*Memor.*, III, IX.)

En otra oportunidad Sócrates parece admitir alguna influencia de la sabiduría en el curso de la suerte, pero cuando hay sabiduría lo que tiene importancia y valor no es la suerte sino obrar bien.

"La sabiduría determina en cada caso la buena suerte de los hombres pues al poseer sabiduría nadie puede equivocarse sino que necesariamente hace bien y tiene buen éxito; si no, no sería sabiduría. Cuando hay sabiduría, quien la posee no necesita de la suerte. En el uso de la riqueza, de la salud, de la belleza, ¿quién guía y encamina la acción a su justo empleo: la ciencia u otra cosa? Entonces la ciencia prepara para los hombres, en toda posesión y acción, no sólo la buena suerte sino también el obrar bien." (*Eutid.*, 280 y sig.)

Aquí se admite que la sabiduría y la ciencia, con las que se identifica la virtud, producen, como efectos paralelos, tanto la buena suerte, *eutukhéin*, como la buena conducta, *eu prátteín*, mientras que en el pasaje de Jenofonte antes citado se establece una oposición entre ellas. La diferencia estriba en el hecho de que en las *Memorables* se considera el planteamiento del fin que el hombre se propone —y en este aspecto hay antítesis entre preocuparse por el éxito, que no depende de nosotros, o por el cumplimiento del deber, que está totalmente en poder de nosotros—; en el *Eutidemo* se habla, en cambio, de las consecuencias que derivan de la sabiduría y que son, al mismo tiempo, la virtud y el éxito. Pero estos resultados sólo

pueden lograrse simultáneamente si el fin es sólo *obrar bien* pues, de lo contrario, si el fin que uno se propone es la obtención del éxito, eso impide obrar bien. Y entonces no se logra ni siquiera el verdadero buen éxito, que sólo consiste en la satisfacción interior que proporciona la propia conducta virtuosa.

He aquí, en esta distinción entre la buena suerte, *eutukhía, eutukhéin*, y el obrar bien, *eupraxía, eupragía, eu prát-tein,* un punto de capital importancia para la comprensión de la moral socrática. Los historiadores que han interpretado como utilitarismo la ética de Sócrates tienen que identificar los dos fines opuestos y reducir el papel de la ciencia, en el sistema socrático, al de un simple instrumento para conseguir beneficios y bienestar materiales. Quien posee y emplea la ciencia es, en cambio, el sabio, cuya característica reside para Sócrates en el hecho de que ha "colocado en sí mismo cuanto lleva a la felicidad o aproxima" a ella, es decir, tiene una autonomía que lo libera de toda dependencia respecto a las cosas exteriores y le confiere la posibilidad —según expresiones del propio Sócrates— de "vivir de manera óptima y con suma alegría al esforzarse en llegar a ser óptimo y al sentirse en continua superación".

Ahora bien, el utilitarismo tiene una característica cabalmente opuesta a la autonomía y a la radicación en el interior del alma de la fuente de la felicidad, porque en la búsqueda de lo útil el hombre debe reconocer siempre su dependencia de las condiciones exteriores y de las consecuencias de cada acción; es decir, siempre tiene que centrar en el mundo exterior su criterio de bien obrar y la fuente del bienestar, *eu práttein,* en vez de preocuparse por la intimidad de su alma. Es preciso, sin duda, no descuidar el hecho de que Sócrates bosqueja una orientación parecida en el extenso pasaje del *Protágoras*, 351-358, donde se desarrolla todo un sistema utilitario en el que se comparan unos placeres con otros y Sócrates elige los mayores y más numerosos, se comparan unos dolores con otros y prefiere los menos numerosos y más pequeños, y por fin, al comparar placeres con dolores, se resuelve por la acción cuando en las consecuencias de ésta el placer supera al dolor o los placeres lejanos a los cercanos —o viceversa—, y por la abstención cuando el dolor supera al placer.

En este pasaje del *Protágoras* se ha fundado, especialmente, la interpretación según la cual la ética socrática es utilitaria. Pero al deducir tal conclusión no se ha tenido en cuenta que en ese pasaje la discusión no está encaminada a la definición de los conceptos del bien y de la virtud, sino a la demostración, contra Protágoras, de la unidad de las virtudes reducidas todas a ciencia, y que Sócrates, para llevar al adversario a esa conclusión, se coloca en el terreno de éste. Vale decir, acepta como punto de partida el concepto que del bien tiene la mayoría de los hombres, y tenía especialmente el propio

Protágoras, sostenedor de un pragmatismo que negaba toda valoración teórica relativa a la verdad de las opiniones y sólo admitía una valoración práctica relativa a su utilidad; negaba la distinción entre lo falso y lo verdadero, entre la ignorancia y la sabiduría y sólo admitía que la educación puede cambiar una tendencia dañina por otra útil, no persuadiendo a la inteligencia mediante una demostración racional de la verdad, sino modificando el hábito por medio de una influencia ejercida en las disposiciones irracionales de la voluntad. Sócrates, al contrario, quiere demostrar que, aun partiendo únicamente de la distinción entre lo más útil y lo menos útil, debe reconocerse que la palabra decisiva corresponde al conocimiento racional de la verdad, a la ciencia, que es siempre la que domina y reina y no se deja arrastrar servilmente en todas direcciones por los impulsos.

Colocándose en el punto de vista de su adversario, Sócrates podía refutarlo con mayor eficacia, pero la refutación del adversario —observaba ya A. Fouillée en *La philosophie de Socrate,* tomo I, pág. 263— no es la exposición de una doctrina personal. El utilitarismo, que convierte al hombre en esclavo de los bienes exteriores, está en franca oposición a la exigencia socrática de autonomía, que coloca en el dominio absoluto del hombre —es decir, en el interior de su alma— la verdadera fuente de su felicidad. Sócrates, en la discusión con Eutidemo que nos ha conservado Jenofonte (*Memor.*, IV, v, 9), demostraba que el afán por los placeres destruye su mismo goce, en tanto que sólo la superación o independencia espiritual ante ellos permite disfrutarlos cuando se presentan. Exigencia de autonomía que pudo, sin embargo, afirmarse también en el hedonismo de Aristipo mediante la fórmula: "domino, no estoy dominado". Pero al vincularla al hedonismo, convirtiéndola en goce no ocasional sino sistematizado, Aristipo descuidaba lo que era más esencial en la enseñanza socrática, esto es, que el afán por los placeres resulta para el espíritu una esclavitud, la peor de las esclavitudes, que lo aleja del mayor de los bienes (la sabiduría) y lo arroja hacia su opuesto llevándolo a elegir el mal en lugar del bien.

Esta convicción se halla cabalmente expresada por Sócrates en la mencionada disputa con Eutidemo (*Memor.*, IV, v): "¿Crees que la libertad es para el hombre, no menos que para la ciudad, una cosa bella y sublime?" "La más bella y sublime, sin duda." "Ahora bien, ¿consideras libre a quien está dominado e incapacitado para hacer lo mejor?" "No, en absoluto." "¿Y te parece que los intemperantes sólo están impedidos para hacer las cosas mejores o forzados, inclusive, a hacer las más innobles?" "No menos forzados a éstas que impedidos para aquéllas" "¿Y qué clase de amos te parece que son aquellos que impiden hacer lo mejor y fuerzan a lo peor?" "Los de peor especie posible." "¿Y cuál crees que es la peor esclavitud?" "La que se sufre bajo los peores amos."

"Entonces los intemperantes sirven a la peor de las esclavitudes." "Así me parece." "¿Y no te parece que, al alejar a los hombres de la sabiduría, la intemperancia los empuja a lo contrario . . . y los aturde y los lleva a elegir lo peor a cambio de lo mejor? . . ."

Cierto es que Sócrates habla aquí de la intemperancia más bien que del hedonismo o utilitarismo, pero hay que recordar la definición que de éstos aparece en el *Fedón*, 68 e: "Temperancia por intemperancia". Es intemperancia convertir en finalidad de nuestra conducta el goce que es lícito disfrutar cuando se nos ofrece sin que lo busquemos o nos preocupemos por él; pero convertirlo en anhelo esencial, en inspiración y guía de nuestras acciones, significa esclavizar el alma a bienes exteriores, o sea, entraña pérdida de la libertad espiritual. Y en el diálogo con Eutidemo, Sócrates demuestra que el continuo afán de placeres (inspirador del hedonismo y del utilitarismo) destruye su mismo goce, retenido en cambio por el espíritu libre de toda preocupación utilitaria, que por ello puede gustar con serenidad el placer cuando éste se le ofrece ocasionalmente y sin haberlo buscado. Ejemplo de tal condición era el mismo Sócrates, que no era enemigo de los placeres como Antístenes y los cínicos, pero veía en la avidez de ellos la pérdida de la libertad espiritual, es decir, del más elevado de los bienes.

Aún más claramente surge la oposición entre su ética y cualquier hedonismo o utilitarismo en la otra disputa —referida por Jenofonte, *Memor.*, I, VI— con el sofista Antifonte, quien le reprochaba su vida de miseria, despreocupada de todo afán de placer y utilidad y caracterizada por el descuido de toda especie de comodidad en el comer, en el vestir, en el ganar dinero, etc., y lo definía "verdadero maestro de la infelicidad" (*kakodaimonías didáskalos*).

Lo cual habría sido una extraña manera de practicar el utilitarismo por parte de Sócrates, quien, sin embargo, se esforzaba en traducir en la vida y en la acción diarias sus convicciones teóricas. Pero su menosprecio por la utilidad también está expresado en la *Apología* platónica, donde, en testimonio del absoluto desinterés con que practicaba su misión, alude reiteradas veces a su pobreza, que todos conocían: "Yo vivo en pobreza infinita por servir al Dios". (*Apol.*, 23 b; cf. 31 b y *passim*.)

Ahora bien, al confirmar la despreocupación por los placeres, las comodidades y la utilidad que Antifonte le reprochaba, Sócrates levanta, frente a los afanes de hedonistas y utilitarios, su ideal del bien como purificación y perfeccionamiento del propio espíritu y del ajeno: ideal animador de la misión que le había confiado el Dios, por servir al cual vivir en infinita pobreza no le resultaba miseria sino beatitud divina, infinitamente superior a cualquier felicidad humana.

"Si no soy esclavo del vientre, del sueño, de la lujuria, ¿qué causa primera crees

que tenga sino que conozco otros placeres más suaves que aquéllos, que me alegran no solamente por la satisfacción presente, sino también por la esperanza que me ofrecen de un beneficio perpetuo? . . . ¿De qué otra fuente crees que procede un gusto tan grande como el que deriva de sentir que se llega a ser mejor y de contribuir al mejoramiento de los amigos? . . . Pues bien, ése es el pensamiento que llena toda mi vida . . . Tú pones tu felicidad en las delicias y en el lujo; yo, en cambio, pienso que no tener necesidad es cosa divina, y el tener las menores posibles lo que más se acerca a lo divino. Ahora bien, lo divino es lo óptimo, y lo que más se acerca a lo divino, más se acerca a lo óptimo." (*Memor.*, I, VI.)

No se puede expresar más clara y vigorosamente la antítesis entre el hedonismo utilitario y la moral socrática: la renuncia a toda utilidad, que a Antifonte le parecía miseria, constituye para Sócrates una participación en la beatitud divina, que llena toda su vida por la conciencia de convertirse continuamente en mejor a sí mismo y en convertir a cada uno de sus amigos, mediante la purificación espiritual. Esta purificación le otorga no sólo la satisfacción actual inmediata, sino también la esperanza de un *beneficio perpetuo:* clara alusión a la vida futura, eterna y divina, en cuya afirmación el misticismo de Sócrates corona su eudemonismo aceptando la confiada esperanza de los órficos y encarándola como perpetuación de la íntima satisfacción espiritual propia del hombre bueno en la vida presente.

Así, la misión de purificar y educar a los espíritus, de que habla la *Apología* platónica, es divina para Sócrates no sólo en tanto él mismo cumple una orden del Dios y vive a su servicio, sino también porque eleva el alma cada vez más al estado divino de perfección y beatitud interior que después de la muerte habrá de convertirse en *beneficio perpetuo.* Por el hondo soplo de misticismo que alienta en las palabras de Sócrates, toda su actividad de maestro y refutador de errores se presenta como una misión sagrada de purificación y salvación de los espíritus, verdadera misión de *descenso al infierno* (*katábasis eis haidou,* según la fórmula órfico-pitagórica) para liberar a las almas.

Esta misión desinteresada es todo un ejercicio continuo de amor, única ciencia que Sócrates se jacta de poseer, según el seudoplatónico *Teages,* mientras proclama, en cambio, su ignorancia en cualquier otro dominio: "De todas estas felices y bellas ciencias nada sé a pesar de que querría [saber]; pero siempre digo que me encuentro, por así decir, con que no sé sino una pequeña ciencia, la del amor. Pero en ésta puedo jactarme de tener más profundidad que todos los hombres que me han precedido y que los de nuestro tiempo." (*Teag.*, 128.)

El amor, que se manifiesta en la actividad que mejora a los demás y que desempeña un gran papel en esta misión sagrada,

no halla su inspiración y fuente en el interés o esperanza de recompensa o retribución; tiene valor en sí mismo y por sí mismo. Sin duda, el hombre común busca en sus manifestaciones de amor una compensación, pero Sócrates les reconoce un valor intrínseco aun cuando encuentren la más completa ingratitud.

"Si quisieras persuadir a un amigo de que tuviera cuidado de tus cosas —pregunta Sócrates a Querécrates—, ¿qué harías?" "Primero cuidaría de las suyas." "¿Y si quisieras que te aceptase como huésped?" "Lo aceptaría yo primero." "Empieza entonces a obrar para tornar bueno a ese hombre." "¿Y si por nada se convirtiese en mejor, a pesar de obrar yo así?" "¿Y qué otro peligro corres sino mostrar que tú eres hombre bueno y amoroso con tu hermano, y él, en cambio, malo e indigno de los beneficios?" (*Memor.*, II, III.)

La bondad, pues, no necesita premio o remuneración sino que es premio y remuneración para sí misma en cuanto conciencia del cumplimiento del propio deber. Así, la felicidad del hombre bueno y generoso no nace de las consecuencias útiles o desventajosas que puedan derivar de su virtud, sino del ejercicio mismo de la virtud, esto es, de la elevación espiritual y satisfacción íntima que lo acompañan. La injusticia y la acción malvada, el odio y el espíritu de venganza se acompañan e identifican, en cambio, con una perturbación interior que constituye la infelicidad; no necesitan, por lo tanto, la previsión de un castigo exterior porque encuentran su mayor castigo en sí mismas.

También por eso Sócrates las condena. La definición de justicia difundida entre los griegos —hacer beneficios al amigo y perjuicios a los enemigos— le parece digna de repudio porque quien recibe perjuicio se vuelve peor en lo que se refiere a la virtud propia del hombre, la justicia, lo cual para Sócrates resulta algo malo, no porque tenga en cuenta el peligro de que el ofendido quiera tomarse venganza, sino porque empeorar y transformar en injustos a los otros hombres es indigno del hombre justo y bueno; es obra de la maldad, no de la virtud. Esta concepción, que encontramos expresada por Platón en *La república*, I, 335, puede considerarse genuinamente socrática por el hecho de que, además de concordar de un modo perfecto con la exigencia de amor afirmada por Sócrates en el diálogo con Querécrates, responde enteramente al concepto que de su misión tenía: hacer mejores a los demás. Por lo tanto, toda acción que vuelva peor a cualquiera (amigo o enemigo) representa para Sócrates lo opuesto a su misión y a su servicio divino, es decir, un mal.

Y el *Critón* agrega que cada obra mala empeora no sólo a quien la padece, sino también al que la realiza, es decir, equivale a un perjuicio que ocasiona a su propio espíritu.

"Entonces, no hay que cometer injusticia, de ningún modo." "No." "Ni tampoco quien recibió injusticia puede, como

cree la gente, devolverla a su vez, pues nunca se debe cometer injusticia, de ninguna manera." "Evidentemente." "¿Y es justo devolver daño por daño, o no?" "No, seguramente." "Pues hacer daño no es cosa diferente que cometer injusticia." "Cierto." "Entonces, no se debe devolver a nadie injusticia por injusticia, daño por daño, cualquiera sea la injuria que se haya recibido." "No." "Mira, Critón . . . Yo sé que quienes piensan esto son y serán pocos . . . Pero por mi cuenta pienso esto desde hace mucho tiempo y esto pienso aún ahora." (*Crit.*, 49.)

Sabido es que este diálogo tiene lugar en la cárcel donde Sócrates está esperando la ejecución de su injusta condena a muerte, a la que se niega a sustraerse mediante la fuga, refirmando sin vacilar su constante convicción ética. Atenerse a ella en esa circunstancia significa sacrificar su vida con el fin de no violar las leyes de la patria, esto es, no devolver injusticia por injusticia. De semejante pecado quizás pudieran absolverlo los demás hombres, pero no el tribunal interior de su conciencia, superior a cualquier otro.

Por lo tanto, no se puede considerar con Zeller (IIa, 127) que es absolutamente extraña a Sócrates la doctrina expresada en su nombre en el *Gorgias*, 468 y sigs., cuando declara que el vicio del alma es el peor de todos los males y que no es vergüenza ser objeto de injusticia, sino cometerla, y además que es preferible ser objeto de ella a cometerla. La condición expresada en el *Critón*, 49, ya citado, de que nunca debe devolverse injusticia por injusticia, era genuinamente socrática, y Sócrates ha dejado de ella el testimonio más elocuente con su negativa a salvarse, mediante la fuga, de la muerte a que había sido condenado. El reproche que imagina dirigido por las leyes al condenado que intenta sustraerse a su pena —vale decir, que viola el pacto tácitamente establecido entre cada ciudadano y la ley (teoría del cuasicontrato) y recurre a la violencia, que no es cosa santa, *Crit.*, 51 y sigs.— encuadra en la antedicha teoría expresada por Sócrates (*Crit.*, 48 y sigs.): lo que importa no es vivir, sino *vivir bien* y, por ello, hacerse culpable de injusticia es peor que la muerte.

10. El alma y su inmortalidad. La inspiración religiosa de Sócrates

La serenidad con que Sócrates enfrenta la muerte se explica enteramente por su espíritu religioso y por su concepto de la vida encarada como camino de purificación del alma, que, por lo tanto, puede entenderse sólo como preparación y tránsito hacia otra vida ulterior, inmortal y eterna de acuerdo con la naturaleza divina atribuida al alma. Estas concepciones vinculan a Sócrates a los órfico-pitagóricos ex discípulos de Filolao, que se convierten en discípulos suyos y, asimismo, resultan confirmadas como socráticas por los testimonios de Jenofonte, en las decla-

raciones que nos refiere de su maestro: "Ciertamente el alma del hombre participa, más que cualquier otra cosa humana, de lo divino" (*Memor.*, IV, III); "lo que el hombre tiene de más grande y mejor, el alma, infundiósela el Dios". (*Ib.*, I, II)

Y el mismo Jenofonte en la *Ciropedia* llega por sugestión de su maestro a expresar una idea que responde al misticismo dominante en todo el *Fedón* platónico:

"Nunca pude persuadirme de que el alma viva mientras se halla en un cuerpo mortal y muera al separarse de él pues veo, en cambio, que los cuerpos mortales tienen vida durante el tiempo que el alma está en ellos. Ni de que el alma pueda quedar privada del intelecto cuando se ha separado del cuerpo, que no tiene intelecto; tampoco de esto pude nunca persuadirme, al contrario, la razón exige que el espíritu, sincero y puro, sea más intelectual que nunca cuando se ha separado [del cuerpo]." (*Cirop.*, VIII, VII.)

En plena coherencia con tal persuasión se halla aquella "esperanza de un beneficio perpetuo", que, según declaración de Sócrates en las *Memorables*, I, VI, constituye para él un motivo de alegría y un impulso en ese esfuerzo constante de perfeccionamiento que se le presenta por encima de la satisfacción actual que la conciencia del deber cumplido proporciona. Todos estos testimonios de Jenofonte coinciden, por lo tanto, en atribuir a Sócrates una creencia en la inmortalidad del alma que se asocia de manera necesaria a la afirmación de su naturaleza divina.

Sin embargo, la tesis de Burnet y de Taylor —quienes entre otras teorías tradicionalmente consideradas platónicas han querido atribuir a Sócrates también la de la inmortalidad del alma desarrollada en el *Fedón*— no ha contado con la adhesión de los historiadores quienes, en su gran mayoría, han formulado sus reservas y sus hondas dudas al respecto. La opinión más imparcial y prudente parece ser la expresada por Jaeger en *Paideia*, II, pág. 48, cuando dice que "la posición socrática ante el problema de la perduración del alma aparece seguramente bien definida en la *Apología*, donde, en presencia de la muerte, no se nos dice cuál será su suerte después de ésta. Esta posición cuadra mejor con el espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo de Sócrates que las pruebas de la inmortalidad mantenidas en el *Fedón*". Análogamente remite a la *Apología* P. M. Schuhl [40], quien escribe: "La noción de inmortalidad —punto importante— sólo parece desempeñar aquí un papel secundario: tenerle miedo a la muerte, dice Sócrates en la *Apología*, significa imaginar que sabemos lo que no sabemos, pues acerca de ella lo ignoramos todo, y tampoco sabemos si no es un gran bien para nosotros. O es una desaparición de la conciencia, un sueño sin ensueños que nada tiene de pavoroso, o bien —y aquí Sócrates recuerda los relatos de Homero y acaso los de los órficos— un viaje del alma que emigra al

[40] *L'oeuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954; pág. 56.

país de los muertos, y entonces, ¡qué alegría poder continuar su encuesta entre los grandes hombres de antaño!"

Sin embargo, Schuhl recuerda aquí el fino examen del problema efectuado por E. de Strycker [41], que hace muy probable una interpretación más positiva de la actitud de Sócrates en la *Apología*. Al final de ésta Sócrates quiere demostrar a la minoría de los jueces que votó en favor de su absolución que no se le debe tener miedo a la muerte, y emplea con ellos (según la justa observación de Burnet) una argumentación adecuada a su comprensión. O bien la muerte es un anonadamiento de la conciencia y no hay nada que temer, o es un paso a otra vida, según las tradiciones transmitidas por poetas como Homero, o por creencias religiosas como las eleusinas y las órficas. Entre las dos hipótesis, Sócrates muestra una evidente preferencia por la segunda y la aplica a su caso personal, recordando que en el Hades hay verdaderos jueces que rectificarán la injusticia por él padecida ante el tribunal de los hombres; por otra parte, allí tendrá la gran ventaja de ser inmortal, *athánatos*, y de encontrarse con las grandes sombras de los héroes y de los sabios, con quienes será una inmensa alegría para él continuar sus conversaciones y discusiones. Pero acerca de estas representaciones concretas Sócrates no abandona su prudente reserva, que podría considerarse casi escéptica, y repite tres veces su restricción: "si es verdad" lo que la tradición nos cuenta. No obstante ello, sus dudas se refieren a las concepciones escatológicas de los mitos y no tocan un punto que Sócrates afirma dogmáticamente como verdad indudable: "Hay una cosa que vosotros también debéis pensar que es verdadera: al hombre de bien no le sucede nada malo ni en la vida ni después de la muerte porque los dioses no se desinteresan por su destino". Estas palabras se repiten en forma casi idéntica en *La república*, X, 613a-b; allí aluden a la demostración de la inmortalidad del alma y a la descripción de la beatitud del alma justa; y, entre la *Apología* y *La república* (y el *Fedón*), la afirmación de la inmortalidad y de la vida futura se repite en el *Critón*, en el *Menón* y en el *Gorgias*, mostrando la continuidad del pensamiento platónico al respecto. El párrafo de la *Apología* debe interpretarse, por lo tanto, en el mismo sentido que con toda evidencia tiene en *La república*, X, 613 a-b, vale decir, como afirmación de una certeza de inmortalidad que permanece inconmovible a pesar de la incertidumbre de todos los mitos escatológicos: esto es lo único que debemos considerar verdadero (*hén ti touto dianoéisthai alethés*).

A estas observaciones de De Strycker pueden agregarse algunas complementarias. La inmortalidad parece inseparable de la naturaleza divina que Sócrates atribuía al alma, al considerarla —según dice Jaeger, *op. cit.*, pág 44 y sigs.— "lo que hay de divino en el hombre", por lo cual

[41] "Socrate et l'au-delà, d'après l'Apologie platonicienne", en *Les études classiques*, 1950.

siempre hablaba de "cuidado del alma" y de "servicio del Dios", con frases que "nos suenan a cristianismo". Además, tampoco hay que olvidar que para Sócrates el alma y la inteligencia en el hombre son lo que ya eran para Epicarmo y para Anaxágoras: "Dios en nosotros", de modo que Sócrates vincula la existencia de ellas en el hombre a la de una mente divina universal, y precisamente reprocha a Anaxágoras que no la haya explicado de manera finalista, como providencia. Esta relación se advierte también en los testimonios de Jenofonte, según los cuales la convicción de la naturaleza divina del alma estaba vinculada, en Sócrates, a la otra: la existencia del alma y de la inteligencia en el hombre prueban la existencia del alma y de la inteligencia universales, es decir, de Dios (*Memor.*, I, IV). Según Sócrates, Dios, que es invisible por sí mismo, resulta cognoscible al hombre por el testimonio interior de su alma y de su inteligencia y, además, por el testimonio exterior del orden del mundo (*Memor.*, IV, III) y de la finalidad que domina en todas las cosas y, especialmente, en la vida que parece obra de la providencia (*ib.*, I, IV). La teología de Platón y Aristóteles, con sus pruebas de la existencia de Dios, queda así anticipada.

Hacia la misma interpretación de la teología de Sócrates también nos orienta su recordado reproche a Anaxágoras (*Fed.*, 97 b), por cuanto éste, para explicar la generación del orden cósmico, recurría a causas mecánicas más bien que a la inteligencia divina y a su finalidad providencial. En todo esto nos encontramos con una honda religiosidad demostrada en la vida toda y en todo el magisterio de Sócrates, pues precisamente en esa religiosidad hallan perfecta explicación, en tanto que, si se prescinde de esta clave, permanecen cerradas a toda comprensión adecuada. En el marco de estas creencias el cumplimiento de la misión sagrada que, según Sócrates, le había sido confiada por el Dios, resulta un verdadero apostolado que no se comprende en la plenitud de su significado si sólo se contempla su aspecto negativo —la refutación y la duda— y que únicamente puede comprenderse si se le agrega la fase positiva, esto es, la orientación espiritual que ofrecía a sus discípulos al sugerirles continuamente que debían preocuparse por su alma para mejorarla.

Exigencia de purificación, de liberación y de elevación espiritual que tenía sus raíces en la idea de la naturaleza divina del alma y de su destino en una vida futura inmortal.

En su elogio a Sócrates (*Banq.*, 215 y sigs.) decía Alcibíades: "Yo digo que se asemeja a esos silenos que vemos expuestos en los talleres de los escultores... cuando se los abre, muestran en su interior imágenes de los dioses... Nadie lo conoce de veras... Parece pasarse toda la vida mofándose de la gente y haciendo burlas. Pero cuando se pone serio y se abre, yo no sé si otros habrán visto las bellezas que guarda en su interior, pero

yo sí las he visto: me parecieron tan divinas, áureas, seductoras y maravillosas que creo que es imposible resistir a cuanto Sócrates manda".

La imagen divina que Alcibíades había descubierto en el interior de Sócrates era su religiosidad mística, que irradiaba luz y calor a toda su vida, su acción y su pensamiento.

11. La influencia histórica y la perennidad de Sócrates

Aun entre los grandes filósofos que confiaron a celebradas obras escritas la transmisión de su pensamiento a la posteridad hay muy pocos cuya influencia histórica haya superado o igualado la de Sócrates, que no dejó nada escrito. Ortega y Gasset llegó a declarar que Sócrates encierra en sí la clave de la historia europea, clave sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible; y H. Maier afirmó que para entender la esencia íntima de la civilización moral moderna debemos, indudablemente, remontarnos a dos personalidades: Sócrates y Jesús [42].

La expansión de la influencia de Sócrates empieza durante su vida, pero se intensifica después de su muerte. Toda la filosofía griega posterior está dominada por su influjo; sus discípulos ocupan con sus escuelas la época inmediatamente subsiguiente: Antístenes, con la escuela cínica; Aristipo, con la cirenaica; Euclides, con la megárica; Fedón y Menexeno, con la eleo-erétrica y, por sobre todos ellos y otros más, Platón, con la Academia; de ésta surge Aristóteles, creador de la escuela peripatética; luego, por intermedio de estas dos grandes escuelas, la tradición socrática se perpetúa en los siglos, en tanto que, entre los postaristotélicos, los estoicos recogen la herencia esencial de los cínicos, Epicuro parcialmente la de los cirenaicos, y los neoacadémicos Arquesilao y Carnéades proclaman la exigencia de un retorno a Sócrates.

Cierto es que las escuelas socráticas se orientan en direcciones distintas y en parte opuestas, pero todas proceden de la concepción socrática de la filosofía como camino de vida y de su preocupación tanto por el ideal del sabio, ideal concretado en la autoconciencia y en el autodominio espiritual, como por un conocimiento de la verdad vinculado al ejercicio de la virtud y del bien. La exigencia de autodominio no inspira sólo el repudio cínico de los bienes exteriores, del placer y de las pasiones, sino también la refinada aceptación cirenaica del placer, reflejada en el lema: "domino, no estoy dominado"; la unificación de las dos aspiraciones a la verdad y al bien se expresa, en

[42] Véanse las páginas de ORTEGA Y GASSET sobre Sócrates en su libro *España y Europa*, y las de H. MAIER en *Sokrates, sein Werk und seine Geschichtliche Stellung*, Tubinga, 1913. A las líneas citadas remite P. ROSSI en *Per una storia della storiografia socratica*, Milán, 1951, pág. 86 (en la colección *Problemi di storiografia filosofica*).

los megáricos, en la identificación del concepto socrático del bien y el eleata de lo Uno; la idea del Bien, en el sistema platónico —donde la socrática exigencia gnoseológica de lo universal se traduce en la doctrina ontológica del idealismo—, es el sol que da vida y luz a todo el mundo ideal; la religiosidad de Sócrates se acentúa en el misticismo de Platón y en el de los neoplatónicos; y el finalismo socrático se convierte en inspiración esencial de los sistemas platónico y aristotélico y pasa, a través de ellos y de Cicerón, a la teología cristiana.

Magalhães Vilhena nos recuerda [43] que, entre los padres de la Iglesia, San Justino y San Agustín consideran a Sócrates un precursor y mártir precristiano, y de allí parte la tradición que lo convierte en modelo de *anima naturaliter christiana*. Esta tradición sin duda sufre un eclipse en la Edad Media, cuando, como dice Jaeger [44]: "Sócrates no pasa de ser un nombre famoso transmitido a la posteridad por Aristóteles y Cicerón", y sólo es recordado como tal por Santo Tomás; pero en el Renacimiento y en la reacción antiaristotélica ese nombre adquiere nuevo resplandor; Erasmo lo incluye entre sus santos y, con escándalo de Lutero, reza: "Sancte Socrate, ora pro nobis" [45]. A partir de ese momento Sócrates se convierte para el mundo culto en apóstol de las exigencias de libertad moral y de ilustración intelectual, en modelo y guía de una nueva humanidad que quiere conciliar el cristianismo con los ideales helénicos; y la idealización de su figura se perpetúa desde los humanistas hasta los iluministas franceses y alemanes del siglo XVIII, los pietistas y los románticos [46]. El historicismo del siglo XIX, a partir de Hegel, sustituye estas exaltaciones del papel moral de la personalidad de Sócrates por el esfuerzo de determinar históricamente su posición en el desarrollo del espíritu helénico; pero este mismo intento significa una valoración de su importancia en la historia de la filosofía occidental y en el desarrollo del espíritu universal. Importancia esencial, según Hegel, quien ve en Sócrates el momento en que el espíritu humano trata de extraer de su subjetividad tanto el fin de sus acciones como el del universo, y de llegar por propia virtud a la verdad, si bien no logra aún realizar tal aspiración, que sólo se cumple en la objetividad del estado platónico [47].

[43] *Socrate et la légende platonicienne*, pág. 46 y sigs.

[44] JAEGER, W., *Paideia*, ed. cit., t. II, pág. 13.

[45] MARCEL, R. "«Saint Socrate» patron de l'humanisme", en *Revue internationale de philosophie*, 1951.

[46] Sobre estos puntos y sobre lo que sigue, cf. JAEGER, *Paideia*, t. II, pág. 13 y sigs.; PAOLO ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, pág. 85 y sigs., en la colección *Problemi di storiografia filosofica*, Milán, Bocca, 1951; V. DE MAGALHÃES VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, París, Presses Universitaires de France, 1952, cap. I y especialmente pág. 41 y sigs.

[47] Cf. HEGEL, *Lecciones de historia de la filosofía*, cap. sobre Sócrates.

La exigencia hegeliana de una reconstrucción y de una valoración históricas llega a dominar en toda la historiografía posterior, donde las más diversas interpretaciones de Sócrates —de Zeller en adelante— coinciden en reconocerle un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento filosófico universal. Pero no faltan, junto a los esfuerzos de valoración histórica imparcial, nuevas presentaciones del *mito* de Sócrates, especialmente en Kierkegaard y en Nietzsche. Para Kierkegaard, lo esencial de Sócrates reside en su ironía destructora, afirmación de la negatividad absoluta de la razón, que es la premisa necesaria para la exigencia cristiana de una revelación. Nietzsche, en cambio, valora positivamente la ironía destructora de Sócrates sólo en un período intermedio (1876-82) entre las dos fases de su antisocratismo [48], cuando en *Humano, demasiado humano*, en *El viajero y su sombra* y en *Aurora* ve su propio destino hermanado al socrático en la lucha implacable contra los principios convencionales, enemigos de la verdad y más peligrosos que la mentira. Antes, en *El origen de la tragedia*, había convertido a Sócrates en el blanco de su implacable polémica, acusándolo de haber destruido, con su racionalismo, su moralismo y su optimismo apolíneo, el divino mundo de la pasión, del instinto y del pesimismo dionisíacos que se habían afirmado en la tragedia y en la filosofía presocrática como expresión de la desbordante salud del espíritu helénico. En su tercera fase —especialmente en *Voluntad de dominio*— vuelve a personificar en Sócrates al destructor del espíritu trágico y de la vida misma del helenismo instintivo y aristocrático, contra cuya tradición, realizadora del ideal del superhombre, el plebeyo Sócrates, con su racionalismo y su democracia, habría preparado, según Nietzsche, la dogmática cristiana con su moral de esclavos. En Kierkegaard y Nietzsche reaparece, así, un mito de Sócrates, quien se ve convertido una vez más en símbolo; pero ahora, observa Jaeger, es un símbolo negativo, signo y medida de decadencia. Sin embargo, "la lucha reñida por Nietzsche es, al cabo de mucho tiempo, el primer indicio de que la antigua fuerza atlética de Sócrates permanece indemne y de que por ninguna otra se siente tan amenazado en su seguridad interior el superhombre moderno" [49].

En la literatura socrática posterior la exigencia de una comprensión y de una valoración históricas de la figura y del pensamiento de Sócrates vuelve a predominar sobre cualquier tendencia a la creación de mitos, ya sea de exaltación o de repudio; pero la conciencia de la importancia excepcional que tuvo su acción como maestro se traduce en la constante preocupación por descifrar, mediante las diferencias y los contrastes de los testi-

[48] La índole distinta de esta fase intermedia ha sido destacada por P. Rossi en el ensayo citado.

[49] Jaeger, W., *Paideia*, ed. cit., t. II, pág. 16 y sigs.

monios antiguos, el enigma de su personalidad real. La literatura socrática contemporánea, por su amplitud y seriedad mismas, atestigua no sólo la persistencia de la "atracción del enigma" de que hablaba Brochard, sino también la exigencia de comprender en forma adecuada un momento histórico decisivo del desarrollo espiritual de la humanidad que ofrece todavía a la conciencia humana un mensaje vivo y de perenne eficacia.

Nos hallamos aquí ante uno de los más elocuentes ejemplos de la llamada "contemporaneidad de la historia". Este momento histórico no sólo despierta en nuestro espíritu el interés siempre vivo peculiar de cuanto contribuyó a la formación de nuestra conciencia y conserva, por lo tanto, vitalidad en las profundidades de ésta, sino que, además, en este caso está presente y activo porque aún ahora responde, y responderá siempre, a problemas y exigencias imborrables por ser intrínsecos a la vida misma del espíritu.

El principio del incesante escrutinio de sí mismo para conocerse intelectual y moralmente, para advertir las propias fallas espirituales y mejorarse mediante ese continuo examen de conciencia, constituye una perenne e imprescindible exigencia cognoscitiva y ética .Convertido —por una exigencia de unidad entre teoría y práctica— en norma de toda la vida, confiere a la existencia humana una seriedad y una nobleza incomparables, y lleva al hombre, al mismo tiempo, a cobrar conciencia de la vinculación entre su propio perfeccionamiento interior y el de los demás, esto es, de su obligación moral de cooperar en el perfeccionamiento espiritual del prójimo.

Así surge el concepto de la vida entendida como misión de bien y se afirma el imperativo categórico de esa especie de *descenso a los infiernos*, de que hablaban los órficos, para purificar, liberar y salvar de los errores y de las culpas a los espíritus ajenos. En esto consiste la concepción religiosa de la vida profesada por Sócrates: es la exigencia del cumplimiento de un deber que surge de un imperativo categórico interior y que ha de realizarse aun a costa de la vida misma.

Pero este deber de purificación e iluminación, que es sobre todo el papel del maestro, sólo se cumple realmente en las inteligencias y conciencias ajenas despertando y estimulando su cooperación activa. El verdadero maestro no es un proveedor de conocimientos sino un despertador de espíritus que, en el acto mismo de ejercer su función iluminadora, admite, además, la reciprocidad de esa acción y acepta la posibilidad de ser refutado no menos que la de refutar a los demás. Así como en el coloquio consigo mismo efectúa un autoexamen que es una purificación continua, en el coloquio con los demás realiza un examen mutuo que es una constante purificación recíproca y común.

La forma necesaria de la indagación es, por lo tanto, el diálogo: diálogo consigo mismo y diálogo con los demás en

que cada interlocutor debe intervenir activamente; y la libertad del pensamiento y la de su expresión son elemento y condición imprescindibles para la realización del fin que se impone en común a todos.

Esta exigencia de actividad y libertad es, por ende, el lema fundamental de la pedagogía socrática, el único lema que puede llevar la educación a la conquista activa y real de la ciencia y de la moralidad: de una ciencia que es guía de la vida, de una moralidad que es autonomía, ley interior o voz de la conciencia. Además, en la mutua cooperación que esta educación implica entre maestro y discípulos e igualmente entre todos los miembros de la comunidad humana, esa exigencia de libertad es también una exigencia de amor: del amor cuya ciencia Sócrates se jactaba de poseer a fondo, en tanto que, según afirmaba, ignoraba todas las otras bellas y felices ciencias. Esta exigencia de amor era, naturalmente, exclusión de todo principio de odio o de venganza (devolver el mal por el mal) que, en cuanto realización del mal y de la injusticia, sólo puede significar un empeoramiento y no la purificación conjunta del espíritu propio y del ajeno.

De este modo, Sócrates asociaba a la *docta ignorancia* o conciencia permanente de los problemas —única fuente de todo progreso cognoscitivo— la superación del odio y la afirmación del amor y de la solidaridad humana que, por el reconocimiento de la libertad espiritual de cada uno, procuraban la cooperación de todos en el esfuerzo por alcanzar el bien común. Fin humano por excelencia, esto es, la elevación intelectual y moral que constituye el verdadero bien y la satisfacción íntima de cada uno y de todos, ley de autonomía y fuente de la verdadera felicidad.

De todas estas exigencias, que mientras exista la humanidad son y serán siempre una necesidad y un imperativo categórico, Sócrates ha sido, en su pensamiento y en su acción, una personificación incomparable: en esto consiste la perennidad de su enseñanza.

BIBLIOGRAFÍA

Estas indicaciones bibliográficas por cierto no pretenden ser exhaustivas sino sólo proporcionar una orientación esencial. Indicaciones más amplias pueden encontrarse en las bibliografías incluidas en las dos obras de MAGALHÃES VILHENA, *Le problème de Socrate*, págs. 471-566, y *Socrate et la légende platonicienne*, págs. 231-235. La bibliografía de Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, *Die Philosophie des Altertums*, Berlín, 1925, 12ª ed.; Basilea, Schwabe, 1956, 13ª ed.; puede completarse con las publicaciones dirigidas por J. MAROUZEAU, *Dix années de bibliographie classique (1914-1924)*, París, Belles Lettres, 1927-28, y *L'année philologique*, París, Belles Lettres, 1928 y sigs.; y con S. LAMBRINO, *Bibliographie de l'antiquité classique de 1898 à 1914*, París, 1951, y R. MONDOLFO, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua* (en *El pensamiento antiguo*), Buenos Aires, Losada, 1959, 4ª edición.

Aquí me limito a indicar las obras generales y las especiales de mayor interés, dando preferencia a las que pueden leerse en algún idioma neolatino.

I. HISTORIAS GENERALES

1. HEGEL, G. W., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1833-36; tr. italiana: *Lezioni sulla storia della filosofía*, Florencia, La Nuova Italia.
2. ZELLER, E., *Philosophie der Griechen*, 1922, 5ª ed., tomo II; tr. francesa —abarca hasta Sócrates y los socráticos menores—: París, Alcan; tr. italiana: la editorial Nuova Italia está publicando una edición actualizada en 17 tomos, de los cuales ya han aparecido 2 y otros 2 están en prensa; tr. española: la editorial Guarania anunció la publicación de una edición basada

en el texto alemán, pero hasta ahora sólo ha aparecido un tomo, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955 (sin notas).

3. GOMPERZ, TH., *Griechische Denker*, 1893 y sigs.; 1925, 3ª ed.; tr. francesa: París, Alcan; tr. italiana: Florencia, La Nuova Italia; tr. española: Buenos Aires, Guarania.
4. GOMPERZ, HEINRICH, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena-Leipzig, 1904.
5. BURNET, JOHN, *Greek Philosophy, I, Thales to Plato*, Londres, 1914; 1932, 5ª edición.
6. BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927.
7. RUGGIERO, GUIDO DE, *La filosofia greca*, Bari, 1934.
8. BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*, París, 1925 y 1948; tr. española: Buenos Aires, Sudamericana, 1943.
9. REY, A., *La science dans l'antiquité*, París, 1933-46.
10. SANCTIS, G. DE, *Storia dei Greci*, Florencia, 1939.
11. JAEGER, W., *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942-45; 3 tomos.
12. MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959, 4ª ed. (incluye *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*).

II. MONOGRAFÍAS ESPECIALES

1. KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía con especial referencia a Sócrates*, 1941, en dinamarqués; tr. alemana: Munich, 1929.
2. GROTE, G., *Plato and the other companions of Socrates*, Londres, 1867, 2ª ed.
3. LABRIOLA, A., *La dottrina di Socrate*, Nápoles, 1871; reedición de Benedetto Croce, *Socrate*, Bari, Laterza.
4. NIETZSCHE, F., *Sokrates und die griechische Tragoedie*, 1871; *Die Geburt der Tragoedie*, 1872; *Menschliches allzumenschliches*, 1787; *Der Wanderer und sein Schatten*, 1880; *Morgenroete*, 1881; *Wille zur Macht*, 1888.
5. FOUILLÉ, A., *La philosophie de Socrate*, París, 1874.
6. BOUTROUX, E., *Socrate, fondateur de la sciencie morale*, 1883; reeditado en *Études d'histoire de la philosophie*, París, 1897 y 1925.
7. JÖEL, K., *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín, 1893-1901; 3 tomos.
8. POEHLMANN, R., *Sokrates und sein Volk*, Leipzig, 1899; "Das Sokratesproblem", en *Aus Altertum und Gegenwart*, Munich, 1911.
9. PIAT, CH., *Socrate*, París, 1900.

10. BROCHARD, V., "L'oeuvre de Socrate", en *Études de philosophie ancienne et moderne;* tr. española: *Estudios sobre Sócrates y Platón,* Buenos Aires, Losada, 1940.
11. MELLI, G., "Socrate", en *Atene e Roma;* reedición Lanciano, 1921.
12. ZUCCANTE, G., *Socrate,* Turín, 1909.
13. TAYLOR, A. E., *Varia Socratica,* Oxford, 1911; *Sokrates,* Londres, 1935; Boston, 1951; Nueva York, 1953. "Sokrates", en *Encyclopaedia Britannica,* 1936.
14. MAIER, H., *Sokrates,* Tubinga, 1913; tr. italiana: Florencia, La Nuova Italia, 1943-44.
15. BUSSE, A., *Sokrates,* Berlín, 1914.
16. DUPRÉEL, E., *La légende socratique et les sources de Platon,* Bruselas, 1922.
17. DIÈS, A., *Autour de Platon,* París, 1927; 2 tomos.
18. STENZEL, J., "Sokrates als Philosoph", en *Real Enzyklopaedie Pauly Wissowa,* 1927.
19. ROMERO, F., "La cuestión socrática", en *Nosotros,* 1928.
20. RITTER, C., *Sokrates,* Tubinga, 1931.
21. TAROZZI, G., *Socrate,* Roma, 1932.
22. FESTUGIÈRE, A. J., *Socrate,* París, 1934.
23. KUHN, H., *Sokrates,* Berlín, 1934.
24. SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris 1934 y 1949; *Machinisme et philosophie,* París, Alcan, 1938 y 1947; *L'oeuvre de Platon,* París, Hachette, 1954; tr. española: Buenos Aires, Hachette.
25. ROBIN, L., *Platon,* París, 1935 y 1938.
26. ORTEGA Y GASSET, J., *España y Europa.*
27. CALOGERO G., "Socrate", en *Enciclopedia Italiana,* 1936.
28. MARTINETTI, P., *Socrate,* Milán, 1939.
29. MONDOLFO R., *Moralistas griegos,* Buenos Aires, 1942: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua,* Buenos Aires, Imán, 1955.
30. BANFI, A., *Socrate,* Milán, 1944, 2ª edición.
31. TURIN, G., *Sócrates, Galileo, Leopardi,* Buenos Aires, Partenón, 1947.
32. GIGON, O., *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947.
33. TOVAR, A., *Vida de Sócrates,* Madrid, 1947.
34. LEVI, A., "Sul pensiero di Socrate", en *Studi di filosofia greca,* Bari, Laterza, 1950.
35. GALLI, G., *Sul pensiero di Carlini ed altri saggi,* Turín, Gheroni, 1950; *Socrate ed alcuni dialoghi platonici,* Turín, 1958.
36. STRYCKER, E. DE, "Les témoignages historiques sur Socrate", en *Annales*

de l'Institut de Philologie, Bruselas, 1950; "Socrate et l'au-delà d'après l'Apologie platonicienne", en *Études classiques*, 1950.

37. MARCEL, R., "«Saint Socrate», patron de l'humanisme", en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1951.
38. MOREAU, J., *Socrate, son milieu historique, son actualité*, París, Belles Lettres, 1951.
39. ROSSI, P., *Per una storia della storiografia socratica*, Milán, Bocca, 1951 (colección *Problemi di storiografia filosofica*).
40. MAGALHÃES VILHENA, V. DE, *Le problème de Socrate*, París, Presses Universitaires de France, 1952; *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952.
41. EITREM, S., *Sokrates*, Oslo, 1952.
42. SEMERARI, G., "Il principio del dialogo in Socrate", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1953.
43. MASON, C., *Socrates the man who dared to ask*, Boston, 1953.
44. LIBRIZZI, O., *La morale di Socrate*, Nápoles, 1954.
45. VOGEL, C. J. DE, *The present state of the socratic problem*, Assen, Phronesis, 1955.
46. CALOGERO, G., *Socrate*, Roma, Nuova Antologia, 1955.

ÍNDICE